

## Die Kimmerier der Odyssee und Theopomp

Von Peter Von der Mühl, Basel

Willy Theiler gewidmet

Es ist doch etwas Seltsames, daß mit den Kimmeriern mitten im mythischen Teil des Nostos des Odysseus ein wirkliches, ein historisches Volk erscheint, als würde es sich um ein ähnliches handeln wie die Kikonen, zu denen Odysseus gleich zu Beginn seiner Fahrt kommt. Aber diese wohnten einst in der Nähe von Troia, an der Nordküste des ägäischen Meers. Freilich heißt es nicht, daß Odysseus mit den Kimmeriern in irgendwelche Beziehung getreten sei, wie es bei den Kikonen der Fall war; sie sind nur genannt, um die weiteste Ferne, wohin er gelangte, besser zu bezeichnen. Aber daß es sich um das historische Volk, das wir aus griechischen und assyrischen Nachrichten kennen, handelt, darf füglich nicht bezweifelt werden. Wie sind sie in die Odyssee gekommen und wie gerade an jene Stelle? Es gilt eine Begründung zu finden, wie man eine solche für die Nennung der Quelle Artakie (n 108) glaubt gefunden zu haben; bei Homer liegt diese im Land der fabulösen Laistrygonen, und doch hat es eine wirkliche Quelle dieses Namens bei Kyzikos gegeben<sup>1</sup>.

λ 14–19:

ἔνθα δὲ Κιμμερίων ἀνδρῶν δῆμός τε πόλις τε,  
 ἥροι καὶ νεφέλῃ κεκαλυμμένοι· οὐδέ ποτ' αὐτούς  
 ἥλιος φαέθων παταδέρκεται (ἐπιδ. v. l.) ἀκτίνεσσιν,  
 οὐδ' ὅπότ' ἀν στελχησι πρός οὐρανὸν ἀστερόεντα,  
 οὐδ' ὅτ' ἀν ἄφ επὶ γαῖαν ἀπ' οὐρανόθεν προτράπηται,  
 ἀλλ' επὶ νὺξ ὀλοὴ τέταται δειλοῖσι βροτοῖσι.

Immer schon war es klug, aus Homers Versen von den Kimmeriern einen Ansatz für die Datierung des Dichters gewinnen zu wollen, keineswegs «wunderlich», wie einst Erwin Rohde sich ausgedrückt hat. In seinen berühmten «Studien zur Chronologie der griechischen Litteraturgeschichte» (Rh. Mus. 36 [1881] = Kleine Schriften I) behandelte er außer den übrigen antiken Ansätzen des Homer auch eben jenen, der von der Kimmerierstelle ausgeht (Kl. Schr. I 91 ff.)<sup>2</sup>.

Dreimal kommt Strabon darauf zu sprechen, daß Homer während oder kurz nach dem Einfall der Kimmerier gelebt habe: I 2, 9 p. 20 werden *οἱ χρονογράφοι* genannt *ἡ μικρὸν πρὸ αὐτοῦ (τοῦ Ὁμήρου) τὴν τῶν Κιμμερίων ἔφοδον ἡ κατ' αὐτὸν ἀναγράφοντες*; I 1, 10 p. 6 findet sich dieselbe Verbindung des Kimmerierein-

<sup>1</sup> Von den homerischen Aithiopen und von den im Anfang des N genannten Völkern, die man vielleicht als Analogie anführen könnte, will ich nicht handeln.

<sup>2</sup> Famos und praktisch ist Jacobys Zusammenstellung der antiken Daten für Homer: *Marmor Parium* (1904) 152ff. Danach Schmid-Stählin, *Gesch. d. Gr. Liter.* I (1929) 85f.

bruchs mit dem Zeitansatz Homers, dabei werden die Verse λ 14ff. zitiert; ferner tritt dazu III 2, 12 p. 149. Jedesmal sind die Kimmerier nach Homer datiert und nicht Homer nach den Kimmeriern. Trotzdem kann es sich nicht um jene bei Euseb zu 1077 (1078) v. Chr. erwähnte, von einem Frühansatz Homers aus konstruierte, rückdatierende Erfindung<sup>3</sup> eines uralten Kimmeriereinfalls handeln (*Ἀμαζόνες τῇ Ἀσίᾳ ἐπῆλθον ἀμα Κιμμερίους* [Wortlaut bei Syncellos], vgl. zu 1146 [1144] v. Chr. *Amazones Ephesi templum incenderunt*; s. Heinrich Gelzer, Rh. Mus. 30 [1875] 257ff., Rohde I 100). Strabons Chronographen haben offenkundig an die Züge der historischen Kimmerier gedacht.

Vorangegangen aber war den Chronographen Strabons Theopomp (F Gr Hist 115 F 205). Dieser hatte den Homer fünfhundert Jahre nach dem Zug gegen Ilion angesetzt, in die Zeit des Archilochos. Denn so ist die direkte Erwähnung Theopomps bei Clemens Strom. I 117 mit unbedingter Sicherheit zu ergänzen aus dem auf dieselbe Quelle<sup>4</sup> zurückgehenden Tatian Or. ad Gr. 31. Auf Archilochos – so darf man nach den χρονογράφοι konjizieren – kam Theopomp deswegen, weil er bei ihm die Kimmerier erwähnt fand, d. h. weil er wußte, was Ursache der *Μαγνήτων κακά* des Archilochos gewesen war<sup>5</sup>. Und wenn er das Midasepigramm für homerisch hielt, mochte er sich in seinem Zeitansatz bestätigt finden. Daß dann Euphorion in *Περὶ Ἀλεναδῶν* den Homer in die Zeit des Gyges versetzt (Clemens a. a. O.) kommt bei dem gegebenen Synchronismus von Archilochos und Gyges auf das gleiche heraus.

Es ist nun leider fraglich, ob auf Theopomp zurückgeht, was wir außerdem über das Motiv hören, das Homer bestimmt habe, die Kimmerier ins tiefe Dunkel in der Nähe des Hades zu versetzen. Daran nun soll eben der Kimmeriereinfall schuld sein: Strabon p. 149 sagt, es sei der Hass gewesen, den Homer als Ionier gegen die Kimmerier wegen ihres Einbruchs in die Aiolis und in Ionien gefaßt habe: *καθάπερ καὶ τὸν Κιμμερίους εἰδὼς ἐν βορείοις καὶ ζοφεροῖς οἰκείσαντας τόποις τοὺς κατὰ τὸν Βόσπορον ἴδρυσεν αὐτὸν πρὸς τῷ Ἀιδῃ* (cf. p. 20), *τάχα καὶ κατά τι κοινὸν τῶν Ἰώνων πρὸς τὸ φῦλον τοῦτο*. Der eigenen besonderen Argumentation Strabons<sup>6</sup> gehört es an, wenn er sagt, Homer hätte den genauen Sitz der Kimmerier am Bosporus gut gewußt. Aber Homer gilt ihm als Ionier: das wird er für den Chier Theopomp gewesen sein, auch wenn es uns nicht bezeugt ist.

<sup>3</sup> War sie eine Entgegnung auf die Spätdatierung Homers, auf Theopomp? Zu beachten ist Jacobys Fragestellung zu Kallisthenes 124 F 29, am Ende.

<sup>4</sup> Zu dieser Quelle s. Jacoby, *FGr Hist* II 1 d 826f.; erst ihr gehören die Olympiadengaben an in den Zitaten des Theopomp und des Euphorion. Ferner Tertullian *Apol.* 19: Jacoby, *Marm. Par.* 157. Wir kennen freilich Theopomps Datum für die Troika nicht und seine Überlegung, warum sie 500 Jahre vor dem Angriff stattfanden, der Magnesia Verderben brachte (das war gegen 652; Jacoby, Cl. Quart. 35 [1941] 107). Über den Kimmeriersturm neuerdings, soweit mir bekannt, T. J. Dunbabin, *The Greeks and their Eastern Neighbours* (1957) 68f., R. Werner, *Die Welt als Geschichte* 17 (1957) 231ff., und nun H. Kaletsch, *Historia* 7 (1958) 10. 25ff.

<sup>5</sup> Im speziellen waren es die Treren. Den Kallinos, bei dem die Kimmerier genannt waren, durfte Theopomp chronologisch auf Archilochos reduzieren.

<sup>6</sup> Darüber Félix Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque* (1956) 229.

Mit diesem Haß<sup>7</sup> operierte nicht allein Strabon. Ähnliches findet sich, unabhängig von ihm, auch in den Scholien, B H zu λ 14: οὗτοι οἱ Κιμμέριοι οἱ Σκύθα νομάδες ὄντες ἐκ τῶν δυτικῶν τοῦ Ὡκεανοῦ μερῶν ἐλθόντες ἐπόρθησαν τὸν ναὸν Ἀπόλλωνος τὸν ἐν Δελφοῖς, διὸ δυσφῆμεῖ αὐτοὺς ὁ ποιητὴς ὃς ἐν σκότῳ οἰκοῦντας.

Die Konfusion<sup>8</sup> ist zu erklären; sie setzt die Identifikation Kimmerier = Kimeren = Kelten voraus (vgl. Diodor V 32, 5; die Stelle steht bei Jacoby, Poseidonios, 87 F 116 F Gr Hist II a S. 305). Ursprünglich war wohl vom Tempel in Ephesos<sup>9</sup>, den die Kimmerier verbrannten, die Rede gewesen. Eine reinere Fassung des Scholions, mit Strabon kombiniert, finden wir bei Eustathios 1671, 29ff.:

ἄλλοι δέ φασι καὶ ὅτι ἴερὰ θεῶν καταδραμόντες (οἱ Κιμμέριοι) ἐσύλησαν ἐν Ἀσίᾳ. ὅδεν οἱ ἀσιδοὶ μὴ ἔχοντες ἄλλως αὐτοὺς βλάψαι μυθοπλάστω ἐκτοπισμῷ τὴν τοῦ ἔθνους κακίαν ἡμίναντο κατά τι κοινὸν ἔχθος Ἰώνων πρὸς αὐτούς. Ἰων<sup>9a</sup> δὲ καὶ ὁ ποιητὴς ὁ τῶν τοιούτων ἀσιδῶν κορυφαῖος.

Die Idee, einen Grund für die Ansetzung der Kimmerier im ewig sonnenlosen Dunkel beim Hadeseingang zu suchen, ist keineswegs abwegig. Schwingt nicht tatsächlich etwas von Geringschätzigkeit mit in den Versen über den Wohnsitz dieser δειλοὶ βροτοί (allgemeiner μ 341. o 408. X 31 usw.), der «armen Leute»? Aus dem Volk der Wirklichkeit ist ein sozusagen mythisches Volk beim Totenreich geworden.

Ja, man kann sich fragen, ob auch die Begründung mit dem Hass des Ioniers gegen die Kimmerier auf Theopomp zurückgeht. Ich möchte es annehmen: er war ein Mann, dem eine solche Überlegung durchaus zuzutrauen ist – nicht gutartig, aber gescheit, klüger als sein Zeitgenosse Ephoros. Dieser griff – wie zu erwarten – jene Ansicht auf, nach der auch Homer aus Kyme stammte; er war ihm ein jüngerer Verwandter des Hesiod, lebte (wie wir uns ausdrücken) im hohen 9. Jahrhundert; δμηρος bedeutet nach Ephoros «blind», während Theopomp immerhin auf δμηρεῖν im Sinne von ἀκολονθεῖν hinwies (F 300, vgl. Jacoby, Herm. 68 [1933] 14). Die Lokalisierung der homerischen Kimmerier in Italien hat Ephoros (F Gr Hist F 134) mit einer merkwürdigen Interpretation des ηέρι καὶ νεφέλῃ κεκαλυμμένοι κτλ. zu erweisen versucht. Da das Theopompzitat bei Clemens (F 205) aus dem 43. Buch der Philippika stammt, wo westliche Dinge vorkamen, könnte Theopomp sich bei der Gelegenheit dort direkt gegen des Ephoros Verlegung der Irrfahrten des Odysseus in den Westen und überhaupt gegen seine Ansichten von Homer ausgesprochen haben (vgl. Rohde I 95, vorsichtiger Jacoby zum Fragment, s. auch Latte, Philol. 80, 150).

<sup>7</sup> Plutarch urteilt anders, *De superst.* 10 p. 169 E: Κιμμερίους δ' οὐδεὶς εἶτεν ἀσεβεῖς ὅτι τὸν ἥλιον οὐδὲ εἴραι τὸ παράπλανον νομίζοντι.

<sup>8</sup> Lehmann-Haupt in dem bekannten Kimmerier-Artikel der RE (XI 428).

<sup>9</sup> Vgl. Heinrich Gelzer, Rh. Mus. 30, 257f. usw.

<sup>9a</sup> An Homer als Ionier = Athener (vgl. Schol. B 371. N 827) ist, angesichts der Strabonstelle, kaum gedacht. – Über Homer als φιλέλλην in den Scholien s. van der Valk, Ant. class. 22 (1953) 5; Kakridis, Wien. Stud. 69 (1956) 26. – Man vergleiche die Fassung, die Apollodors auffallend ähnliche Äußerung über B 867 (F Gr Hist 244 F 207) bei Eustathios 367, 39 erhalten hat.

Um der Wichtigkeit der Kimmerierstelle für die Zeit Homers zu entgehen, könnte man die Verse  $\lambda$  14–19 freilich als interpoliert ansehen wollen; sie lassen sich streichen, ohne daß eine Lücke entsteht. Ausgeschieden hat sie einst Wilhelm Christ, Fleck. Jahrb. Phil. 123 (1881) 446; alle die Verse in diesem Stück der Odyssee, in denen er im Gefolge Kirchhoffs Einwirkung von Argonautika sah, wollte Christ kurzerhand für eingeschoben erklären. Jetzt wissen wir seit Meulis «Odyssee und Argonautika», daß der Einfluß der Dichtung von den Argonauten auf  $\kappa-\mu$  viel tiefer reicht, als daß man ihn durch Streichung einzelner Verse tilgen könnte. Aber von den Argonautika – darin stimme ich Christ und anderen<sup>10</sup> bei – werden  $\lambda$  14–19 allerdings angeregt sein. Daß es im hohen Norden (im Winterhalbjahr) dauernde Nacht geben müsse, ist ein aus Erfahrung abgeleiteter Schluß, den nach Norden schiffende Seefahrer gezogen haben; auch die Stelle über die kurzen Nächte bei den ebenfalls im Norden angenommenen Laistrygonen  $\approx 81$  ff. dürfte, wie anderes im Laistrygonenstück, aus Argonautika in die Odyssee übertragen sein. Theopomps Datierung müßte danach schon für eine Vorlage der Odyssee gelten. – Nun kommen zwar die Argonauten auf der Rückfahrt zu den Kimmeriern in den Orphischen Argonautika; aber mit einer über die Odyssee hinausreichenden Tradition ist da wohl kaum zu rechnen<sup>11</sup>. Der Verfasser nennt die hohen Gebirge, die bewirken, daß die Kimmerier nie von der Sonne beschienen werden; im Westen sind es die Alpen.

Jedenfalls ist  $\lambda$  14 ff. in erster Linie «geographisch» und nicht «meteorologisch» zu verstehen: der Dichter drückt sich zwar mit  $\eta\acute{e}oi\ kai\ \nu\nu\rho\acute{e}\l\eta\ \kappa\nu\alpha\lambda\nu\mu\mu\nu\o\i$  ·  $\o\acute{v}\delta\acute{e}$  ποτ' αὐτοὺς ἡλίος φαέθων καταδέρκεται κτλ. «meteorologisch» aus, aber er meint zum mindesten ebenso sehr die, modern gesagt, geographische Lage des Wohnsitzes der Kimmerier auf der Erde<sup>12</sup>. Die Kimmerier wohnen an den «Grenzen» des Okeanos; damit ist, wie auch aus  $\approx 508$  hervorgeht ( $\delta\pi\o\acute{t}\ \dot{\alpha}\nu\ \delta\eta\ \nu\eta\ \delta'$  Ωκεανοῦ περήσης), das jenseitige, äußere Ufer des Okeanos gemeint. So steht es da, und damit ist keineswegs bewiesen, daß der Dichter genau gewußt hat, wo sie wirklich einmal gewohnt haben, nämlich beim kimmerischen Bosporus. Aber an der Existenz dieser βροτοί will der Dichter nicht zweifeln, sie haben  $\delta\eta\mu\o\i$  und  $\pi\o\acute{l}\i\i\zeta$ . Nur sind sie so weit weg, wie das überhaupt denkbar ist, wo immerzu nur Nebel und Wolkendunkel herrscht, jenseits der Sonnenbahn<sup>13</sup> auf der andern Seite des die Welt

<sup>10</sup> S. R. Merkelbach, *Untersuchungen zur Odyssee* (1951) 201.

<sup>11</sup> Vgl. Keydell, RE. XVIII 1334 s. v. *Orphische Dichtung*. Andere Ansichten bei Lehmann-Haupt a. a. O. 431 f.

<sup>12</sup> Martin Ninck, *Die Entdeckung von Europa durch die Griechen* (1945) 27 gibt eine geographische Interpretation der Verse. – Vorzüglich ist die Umformung der Stelle bei Vergil, *Georg.* III 357ff. zu vergleichen.

<sup>13</sup> Θ 480 fehlt den Bewohnern des Tartaros die Sonne. Dort ist 478 der Ausdruck  $\tau\acute{a}\ \nu\el\atilde{a}\tau\acute{a}$  πελγάτα γαίης καὶ πόντοι sonderbar, vgl. Mazon zur Übersetzung. Mit  $\lambda$  hat Θ 480 verglichen A. Ronconi, Stud. It. N.S. 9 (1931) 211. – Hesiod, *Theog.* 759ff. ist sehr parallel  $\lambda$  15 ff.  $\o\acute{v}\delta\acute{e}$  ποτ' αὐτοὺς ἡλίος φαέθων καταδέρκεται (ἐπιδ.) κτλ.; wir folgen R. Böhme, Humanitas N.S. 2, 3 (1954) 86ff. darin, daß auch uns scheint, ursprünglich sei das Nichtbeschienwerden durch die Sonne von Bewohnern der Unterwelt gesagt und sekundär auf die Kimmerier im hohen Norden übertragen worden.

umgebenden Stroms, eben da, wo der Eingang zum Hades ist. Dorthin, in diesen entferntesten Norden gehört das Volk, mit dem man so fürchterliche Erfahrungen gemacht hatte. – Von einem ebenso langen Tag in einer andern Jahreshälfte konnte bei dieser Tendenz der Darstellung nicht die Rede sein noch konnte überhaupt daran gedacht werden.

Die Frage, ob erst der Nekyiadichter die Verbindung mit dem Hades hergestellt hat, oder ob die supponierten Argonautika Gelegenheit fanden davon zu reden, kann nur gestellt werden.

Hekataios von Abdera hat das äußerste Nordvolk Homers, wie Jacoby (zu 264 F 8) wahrscheinlich macht, mit den Hyperboreern verschmolzen. Krates von Mallos konnte die Kimmerier freilich in seiner homerischen Geographie nicht anerkennen. Nach seiner Ansicht lebte Homer vor der Zeit der Rückkehr der Herakliden<sup>14</sup>. Unter Benützung der Stelle  $\approx$  507, wonach Odysseus dorthin mit einem Boreas<sup>15</sup> fuhr, verwies Krates das im  $\lambda$  genannte Volk an den Südpol, interpretierte Vers 15 und die folgenden geographisch und meteorologisch – das Dunkel dauerte ja das ganze Jahr! – und benannte es mit dem Namen der mythischen Kerberier. Er las nicht *Κιμμερίων*, sondern *Κερβερίων* (Mette, Sphairopoia Fr. 38, und dazu im Kommentar; ferner Io. Helck, De Cratetis Mallotae studiis criticis quae ad Odysseam spectant [1914] 33 ff.). Leider ist nicht auszumachen, ob Krates nicht schon einer älteren Konjektur gefolgt ist<sup>16</sup>. So viel aber darf sicher sein, daß *Κερβερίων* und *Χειμερίων*, überhaupt alle Varianten bloße Konjekturen sind und echt allein *Κιμμερίων* ist<sup>17</sup>; so las auch Aristarch.<sup>18</sup> Aber diese Kimmerier im ewigen Dunkel beim Hades  $\lambda$  14 ff. waren freilich ein Problem, haben Schwierigkeiten gemacht; man empfand richtig, hier müsse ein mythisches Volk stehen. Man hat ihnen dann, wie der Kirke, den Sirenen usw. bei realistischer Ausdeutung auch einen Sitz im Westen zugewiesen.

Der Stelle im Beginn der Nekyia für Homers Datierung Bedeutung zuzumessen war allerdings richtig; Theopomps Gedanke, damit gewinne man einen Terminus post quem für Homers Zeit war gut. Euphorion, der gelehrt war, und die Chronographen Strabons haben sich überzeugen lassen. Natürlich konnte Theopomp

<sup>14</sup> Vgl. Jacoby, *Apollodors Chronik* 104, 7; *Marm. Par.* 153.

<sup>15</sup> Der Boreas ist vielleicht  $\approx$  507 nur deswegen genannt, weil der Dichter sich denkt, dort droben im hohen Norden wehe nur dieser Wind.

<sup>16</sup> Besäßen wir den Zusammenhang der Stelle des Sophokles Fr. 937 N = 1060 P, die als Beleg für *Κερβερίων* angeführt wird (Etym. Gen. *Κιμμερίος*), so könnten wir eventuell sagen, ob *Κερβερίων* eine vorkratetische Version für *Κιμμερίων* war. Die andere Stelle, die als Beleg für die Kerberier angeführt wird, haben wir: Aristophanes, *Frösche* 187. Sie ergibt für Homer nichts. Denn da sind sie einfach ein Fabelvolk des Volksglaubens, und so dürfte es auch im Satyrspiel (?) des Sophokles gewesen sein; ich paraphrasiere die mich überzeugenden Worte von Radermacher im Fröschenkommentar S. 164. Das *Κερβέριον ἐποχθόνιον μυτεῖον* im Pseudo-Skymnos 249 zeigt m. E. schon den Einfluß des Krates.

<sup>17</sup> Den Ausführungen von Rhys Carpenter, *Folk tale, Fiction, and Saga in the Homeric Epic* (1946) 148 f., von Gabriel Germain, *Essai sur les origines de certains thèmes odysséens et sur la genèse de l'Odyssee* (1954) 527 ff., und von G. L. Huxley, *Parola del Passato* 1958, 144 ff. kann ich darum nicht folgen. – Der älteste Beleg fürs redensartliche «kimmerische Dunkel» dürfte Lykophron 1427 sein.

<sup>18</sup> S. Rohde, *Kl. Schr.* I 99, 1, A. Ludwich usw.

nicht ahnen, daß es einst eine Homerkritik geben werde, die, wenn sie auf ihn hört, deswegen nicht den ganzen Homer so spät ansetzen wird, und für die der Terminus post quem gerade auf eine Stelle trifft, die in einer aus andern Gründen als jung angesprochenen Partie der Odyssee steht. Theopomp ahnte auch nicht, daß der Kimmerierpassus (vielleicht) aus einem Argonautengedicht in die Odyssee übernommen ist und dann seine Entstehungszeit schon für diese Vorlage, Argonautika des 7. Jahrhunderts, gelten muß. Wir Analytiker werden folgern, daß in der Odyssee diese Partie noch später entstanden ist. Der Terminus post quem paßt aber ausgezeichnet zu jenem, der aus der Beschreibung des Hafens und der Nennung der artakischen Quelle<sup>19</sup> im Laistrygonenland gewonnen wird. Auf ihn hat nach Kirchhoff wieder Merkelbach<sup>20</sup> hingewiesen. Mir scheint sehr plausibel, daß für die Argonautika, auf die anerkanntermaßen diese beiden Erwähnungen zurückgehen, schon die definitive Festsetzung der Milesier in Kyzikos vorauszusetzen ist. Die Gründung fand statt in den siebziger Jahren des 7. Jahrhunderts (675. 679; welches Jahr bei Euseb stand, ist nicht sicher)<sup>21</sup>.

Mag der Name der Kimmerier manchen Hellenen auch schon früher bekannt gewesen sein, – viel gesprochen von ihnen haben sie schwerlich, bevor in den Jahren bis zur Mitte des 7. Jahrhunderts die Kimmerier sich mit Schrecken in ihrer Welt in Kleinasien bemerkbar gemacht hatten<sup>22</sup>. Nun erst verbanden sich mit dem Hören des Namens Vorstellungen, wie wir sie für die Odysseestelle voraussetzen dürfen. Um dieselbe Zeit werden die Kimmerier auch oft im Munde der Seefahrer im Schwarzen Meer gewesen sein, noch bevor diese mit dem östlichen Nordufer des Pontos vertraut waren. Die erste Gründung der Milesier im Norden, Olbia, lag entfernt vom alten Kimmeriergebiet, und erst nach dem Kimmeriersturm erfolgten auch dort Gründungen. Zunächst wußte man, daß sie in Kleinasien eingebrochen waren, aus fernem Norden kommend, aus der weitesten, elendesten Misere, die δειλοὶ βροτοί. Die Wohnsitze des abscheulichen Volkes – ὀθρημοεργοί nennt sie Kallinos – an den Eingang zur Unterwelt zu setzen, ergab sich so sehr natürlich. Wären die historischen Sitze der Kimmerier Dichter und Hörern schon geläufig bekannt gewesen, – es wäre wohl nicht gewagt worden.

Genaueres von den Kimmeriern berichtete Aristeas in den Arimaspeia: nach ihm – nur auf dies kommt es uns an – wichen sie vor dem Druck eines Volkes, das von noch weiter her kam, vor den Skythen. Aber die Arimaspeia sind erst im 6. Jahrhundert gedichtet worden: so haben Norden, Germanische Urgeschichte (1920)

<sup>19</sup> Hasluck, Cyzicus (1910) 20. Zu Artake s. nun L. Robert, *Hellenica* 10, 128ff. 296; Gnomon 1959, 11, 1.

<sup>20</sup> Untersuchungen zur Odyssee (1951) 232, 2. Merkelbach geht nicht so weit, für die Datierung die Gründung als schon erfolgt anzusetzen. Kirchhoffs Bemerkung steht in *Die homerische Odyssee* 289f.

<sup>21</sup> Worauf ein ebenfalls im Euseb stehendes früheres Gründungsdatum von Kyzikos, 756, zurückgeht, ist undurchsichtig; es muß irgend eine rechnerische Konstruktion vorliegen. Vgl. nun H. Kaletsch a. a. O. 33.

<sup>22</sup> Vgl. Rohde, *Kl. Schr.* I 93, 1. Aber für Rohde sind die homerischen Kimmerier ein mythisches Volk, dessen Namensform erst sekundär dem ähnlich heißenden des historischen Volkes gegeben worden ist.

19ff., Meuli, *Hermes* 70 (1935) 154 und Jacoby, F Gr Hist I<sup>2</sup> (1957) Komm. 553ff. richtig geurteilt.

Ist es nun nur eine Glaubenssache, ein Vorurteil, wenn wir es mit Theopomp halten und annehmen, die Stelle, bzw. ihr Vorbild, werde wohl erst einige Zeit nach dem Einfall der Kimmerier in die griechischen Gebiete Asiens gedichtet sein<sup>23</sup>? Die Odyssee (B) ist eben überhaupt recht spät in ihre schließliche Form gebracht worden.

---

<sup>23</sup> Umgekehrt haben viele Gelehrte gerade gefunden, die Kimmerierstelle zeige, daß der Dichter noch nichts von ihren Einfällen in Kleinasiens wisse und darum beträchtlich vor 700 gedichtet haben müsse; so Eduard Meyer, *Gesch. d. Alt.* III<sup>2</sup> 335, 2. Vorher schon sehr entschieden B. Niese, *Die Entwicklung der hom. Poesie* (1882) 224f. Dann, um von andern Äußerungen nur diese sehr eingehende zu nennen, Bruno Lavagnini, *Annali Scuola norm. sup. Pisa, Lettere*, Ser. 2, IV (1935) 255ff. Unentschieden, ob Kenntnis der Kimmeriereinfälle vorliegt oder nicht: Beloch, *Gr. Gesch.* I<sup>2</sup> 2, 135f. und Merkelbach 232, 2. Wade-Gery, *The Poet of the Ilias* 62 setzt, ohne auf λ 14ff. einzutreten, den Abschluß der Odyssee in die Zeit nach den Kimmerierzügen.

## Political Terminology in *Epistula ad Caesarem* II

By D. C. Earl<sup>1</sup>, Leeds

In discussing the authenticity of *Epistula ad Caesarem senem de republica* II it is necessary to be clear on the terms of the problem. The style closely resembles that of Sallust's historical works; so closely, in fact, that it may be doubted whether Sallust had already by the dramatic date of this *Epistula* (51–49 B.C.) developed what was a self-conscious, mannered style even for history and, even if he had, whether he would have used it for a political pamphlet which professes an immediate practical purpose<sup>2</sup>. Even if this possibility is admitted as far as style in general goes, one would expect the political terminology to be precise for the contemporary public. That this last is an essential requirement there can be little doubt, if the *Epistula* is what it purports to be, a political pamphlet strictly contemporary and serious. If this requirement is not fulfilled, if, that is, the political vocabulary is used in an unrepublican way, then the conclusion is that *Ep.* II is not a contemporary pamphlet but a later literary exercise, imitated from Sallust by a writer not familiar with the political terminology of the late Republic.

Recently Professor Syme has shewn the difficulty of attributing to Sallust the use of *senatorius* as a noun in *homines nobiles cum paucis senatoriis* (11, 6). He also pointed to the apparent inclusion of Favonius as a *nobilis* (9, 4), which, if accepted, would be decisive against a Republican or even Augustan date<sup>3</sup>. But the interpretation is not certain<sup>4</sup>. The reading of Codex Vat. Lat. 3864, the sole MS of this work, is *reliqui de factione sunt inertissimi nobiles, in quibus sicut in titulo praeter bonum nomen nihil est additamenti. L. Postumii M. Favonii mihi videntur quasi magnae navis supervacuanea onera esse*. One cannot be quite sure that *L. Postumii M. Favonii* goes so closely with the preceding sentence as to demand their necessary identification as *nobiles*. The new sentence could go on to men like Postumius and Favonius as additional to the *inertissimi nobiles*, the two classes together making up the *reliqui de factione*. Orelli's emendation *nihil est. additamenta, L. Postumii M. Favonii ...* would take Favonius clearly out of the circle of *nobiles* and has certain arguments in its favour. It is the *lectio difficilior* and may be compared with the phrase at 11, 6: *homines nobiles cum paucis senatoriis, quos additamenta factionis habent*<sup>5</sup>. Even if this emendation is not accepted, and it is not absolutely

<sup>1</sup> The author wishes to thank Dr. A. H. McDonald for his help in the writing of this paper.

<sup>2</sup> Cf. K. Latte, JRS 27 (1937) 300; E. Fraenkel, JRS 41 (1951) 192ff.; R. Syme, Mus. Helv. 15 (1958) 49.

<sup>3</sup> Mus. Helv. 15 (1958) 53ff.

<sup>4</sup> Cf. W. Steidle, *Sallusts historische Monographien* (*Historia Einzelschrift* 3, 1958) 101; A. Rostagni, Riv. Fil. n. s. 36 (1958) 102f.; E. Malcovati, *Athenaeum* 36 (1958) 176f.

<sup>5</sup> Cf. V. Paladini, *C. Sallusti Crispī Epistulae ad Caesarem* (Rome 1952) 132f.

demanded, it is clear that in the state of the context the question of Favonius must remain open. The passage is not in itself a clear argument against authenticity.

But the expression is curiously vague for a man used to the Republican distinctions and we may go on to further instances of usage that argue against Sallust or a date contemporary with him.

With regard to Sallust's political terminology in his historical works, it is misleading to consider his prefaces as merely generalised and vague or as imported only to garnish the narrative. In fact, they are precise general statements of the intellectual justification of the political issue between the Optimates and Populares. This issue was personified by Marius and argued by later politicians before Sallust made a general definition. It arose in the second century B. C. and turned on the right to power in the state in terms of *virtus*. The Optimates' claim of inherited *virtus* and *nobilitas* was invalidated by their degeneracy under *ambitio* and *avaritia*, whereas the *novus homo* could shew true *virtus*, like the Optimates' ancestors, and this gave him the right to power, *dignitas* and *nobilitas*<sup>6</sup>. The question was defined by Sallust in terms of public virtue and position. But it was not basically his own. We find it already in Cicero and Sallust merely gave historical expression for his own purposes, which were not partisan, to what was a practical issue. The issue lay between those *nobiles* who, from the day of their birth, were assured of their position and the new men who aspired to make their way<sup>7</sup>. Briefly, Sallust's method was a redefinition of the old aristocratic concept of *virtus* which consisted in the service of the state and thereby the winning of *gloria* and was exclusive both as to the field to which it could be applied, the *respublica*, and also to the class which could aspire to it, the ruling aristocracy. Sallust's redefinition of this notion as the functioning of *ingenium* to achieve *egregia facinora*, and thus to win *gloria*, by the exercise of *bonae artes*, admits any class of men engaged in any activity. More particularly, it admits the *novus homo* in political life and this personal *virtus* gives rise to a personal, not inheritable, *nobilitas*<sup>8</sup>. This position is argued generally in the prologues and with particular reference to the Roman state in the digressions and forms the basis on which the whole of Sallust's historical work rests.

In his historical works, Sallust's use of terms is precise. For instance, in the general context of the Roman tradition of *virtus* the plural form, *virtutes*, could be ambiguous. Sallust avoids it, preferring the distinct terms *egregia facinora* and

<sup>6</sup> Cf. Marius' *contio*, *B. J.* 85 *passim*, esp. 4. 15. 17. 29. 30. 37. 38. While the exact formulation is no doubt anachronistic, it probably represents Marius' general propaganda line, cf. Cicero, *Pro Sex. Rosc. Am.* 16. 136.

<sup>7</sup> Cf. Cicero *Pro Sest.* 136; *Pro Mur.* 17; *In Pis.* 2f.; *De Leg. Agr.* II 3. 100; *In Verr.* II iii 7; iv 81; v. 180f.; *Ep. ad Hirt.* fr. 3 (Purser); Q. Cicero *Comm. Pet.* 7; Asconius p. 23 (Clark).

<sup>8</sup> The most extreme expression is in Marius' *contio*, *B. J.* 85. The whole subject of the Republican tradition of *virtus* and its relation to Sallust is discussed in detail in the author's dissertation *The Political Thought of Sallust* (Cambridge 1957).

*bonae artes*<sup>9</sup>. One would expect a similar precision in a political document. In fact, *Ep.* II is vague where the historical work is not, which points to a writer who had lost the precise political understanding of the words.

In *Ep.* II 7, where the author urges the removal of *studium pecuniae*, there occurs in the reading of the sole MS the following: *sed ubi gloria honorem magis in dies virtutem opulentia vincit, animus ad voluptatem a vero deficit. quippe gloria industria alitur, ubi eam dempseris ipsa per se virtus amara atque aspera est.* The difficulty here is that in the first sentence *gloria* clearly has a bad sense, corresponding to *opulentia*, whereas in the sentence immediately following it has equally clearly a good sense. Consequently, Kurfess in his Teubner text (ed. 3, 1950) allows an easy corruption in a single MS by dittography of the *m* from *magis* and adopts an emendation by Edmar which gives *sed ubi gloria honore ...* Edmar<sup>10</sup> notes that in the MS reading *gloria = iactatio, ostentatio*, in opposition to *honorem*, and that this meaning is never found in the *Epistulae* or in the *corpus Sallustianum*. He then quotes a number of passages to shew that where *gloria* and *honos* occur together they are usually complementary. What Edmar does not discuss is the meaning and syntax which result from the emendation. In the first place the asyndeton *gloria honore* is difficult and exceedingly rare. There are no similar examples in the *Epistulae* and the examples collected by Edmar (134f.) are in no way parallel. Then, the position of *magis in dies* becomes very odd. As to meaning, "by means of", "through" *gloria* and *honos* give no sort of sense. "In the field of" gives an acceptable meaning but is difficult and harsh. Indeed, it may be doubted whether the emendation can stand in terms of Latinity. Certainly, it seems highly unlikely that Sallust, and it is in his mature style that *Ep.* II professes to be written, would have composed a sentence of such stylistic and syntactical harshness. The acceptance of such difficulty in an emendation presupposes complete certainty that *Ep.* II is authentic and such certainty is not yet possible. On the other hand, the MS reading gives both acceptable syntax and style with a chiasmic arrangement of *gloria honorem* and *virtutem opulentia*. The difficulty is the meaning of *gloria*. In the Republican political vocabulary *gloria* is by definition a good thing<sup>11</sup> associated with public *virtus* and instances of *gloria* in a bad sense in Republican or Augustan writers are very rare. Where it does occur it is in writing not specifically for political purposes and anyhow is usually qualified by the adjective *falsa* or supported by a complementary word such as *ostentatio* or *exultatio*<sup>12</sup>. In strict political writing or without such qualification or support *gloria* in a definitely bad

<sup>9</sup> Cicero uses *virtutes* for the Sallustian *bonae artes* such as *fides, pudor, constantia* etc., e.g. *In Cat.* II 25. On the other hand, from the time of Plautus *virtutes* could stand for *egregia facinora*, e.g. *Asinaria* 558f.; *Miles* 9ff. 31f. 57. 620. 1027. 1042.

<sup>10</sup> B. Edmar, *Studien zu den Epistulae ad Caesarem senem de Re Publica* (Lund 1931) 99ff.

<sup>11</sup> E.g. Cicero *Pro Sest.* 139; *Phil.* I 29; *Tusc. Disp.* III 2, 3. It early acquired this significance, cf. Ennius *Scen. fr.* 7-9 (Vahlen); Plautus, *Stichus* 281; *Tri.* 273. 456.

<sup>12</sup> With *ostentatio*, *Rhet. ad Herenn.* IV 51. 64; Cicero *Pro Rab. Post.* 38; *Pro Client.* 11. With *exultatio*, *Bell. Afr.* 31, 10 cf. *Bell. Hisp.* 14, 3. Apart from Cicero these authors are not so strict as Sallust.

sense is found exceedingly seldom at this period<sup>13</sup>. Here such a use without qualification, when *gloria* in a good sense immediately follows, is scarcely to be attributed to Sallust. But after the establishment of the Principate the term quickly lost its connotation in strict reference to public life. In general writing from the time of the elder Pliny onwards *gloria* in a bad sense is found more and more frequently<sup>14</sup>. We should have to be very sure of authenticity before accepting *honore* with its harshness.

Paladini, on the other hand, attempts to save both the MS reading and, apparently, Sallustian authorship by arguing that Sallust does use *gloria* in a bad sense, or, at least, one different from the usual<sup>15</sup>. He quotes *B. J.* 41, 2: *neque gloriae neque dominationis certamen inter civis erat*, but does not adduce the passage which gives the key to the proper interpretation, *Hist. I* 7 M: *certamina libertatis aut gloriae aut dominationis*, where such *certamina* are recorded as a fact about the *humanum ingenium*. Nor is there, as Paladini asserts, a contradiction between *B. J.* 41, 2 and *B. C.* 7, 6: *sed gloriae maximum certamen inter ipsos erat*. This sentence must be considered in its context. The *gloriae certamen* is not within the Roman state but in the field, each citizen vying against the enemy to win *imperium* for Rome and *gloria* for himself. Within the citizen body itself there was no such *certamen* but *concordia maxima*. *Iurgia discordiae similitates* were reserved for the enemy<sup>16</sup>. There is no contradiction. Rather the two passages in their contexts give the same idea from different stand-points. *Gloria* for Sallust is in itself a good thing. But it may be pursued by right or wrong methods, either *virtutis via* or *per ambitionem*. Both the *bonus* and the *ignavos* aim at *gloriam honorem imperium*; it is the different ways they achieve their common object that distinguish them<sup>17</sup>. Thus, such expressions as *gloriae avidus*, *gloriae cupidus* are in themselves neutral. The desire for *gloria* is praiseworthy, indeed it is mankind's proper function<sup>18</sup>. But its value and significance is determined by the methods used to achieve it or the achievements for which it is claimed. While *gloria* is good and must be pursued, it must be pursued in a proper way. One is not justified, for instance, in destroying the *respublica* by *discordia* in order to attain *gloria*, which is what Sallust means by *certamina gloriae*. Nor must it be claimed for unworthy achievements. The highest form of *gloria* is the commission of *egregia facinora* in the service of the state. But as Sallust's concept of *virtus* is inclusive, being based on *ingenium*, so *gloria* may be won by any of the *negotia quae ingenio exercentur*<sup>19</sup>. But, improperly, it might also be claimed for other things such as wealth or physical beauty, but the

<sup>13</sup> The only clear cases seem to be Cicero *De Harusp. Resp.* 17; Horace *Epist. I* 18, 23 cf. Caesar *B. C.* III 79, 6; cf. Plautus *Miles* 22; Ovid *Fasti* I 308.

<sup>14</sup> E.g. Pliny *N H* III 42; X 43, cf. 44. 180; XVIII 37; Quint. *Inst. Orat.* XI 1, 18; Pliny *Epist.* VI 8, 6; cf. Lucan IV 376; Seneca *Epist.* XCIV 65; Silius III 122; Stat. *Theb.* VI 43.

<sup>15</sup> Paladini *op. cit.* 121ff.

<sup>16</sup> *B.C.* 7, 4ff.; 9, 1f.

<sup>17</sup> E.g. *B.J.* 1, 3; *B.C.* 11, 2.

<sup>18</sup> *B.C.* 1, 1-4; *B.J.* 1.

<sup>19</sup> Cf. *B.C.* 2, 7, 9; *B.J.* 4

*gloria* which attaches to such things is evanescent and therefore inferior to the *gloria* which is founded on *virtus* and is eternal<sup>20</sup>. This is very different from using *gloria* without qualification to equal *iactatio* or *ostentatio*.

On this point the issue is clear. The MS reading and Sallustian authorship can hardly coexist and emendation involves such difficulty that it is not to be accepted without definite proof of authenticity.

This does not exhaust the evidence of this passage. *Ubi eam (gloriam) dempseris, ipsa per se virtus amara atque aspera est* is not Sallustian. For Sallust *virtus* consists precisely in winning *gloria* by the use of *ingenium* to commit *egregia facinora*. Nor, more important, is this use of *virtus* in a strictly political context even Republican. Sallust is one of the last representatives of the living Republican tradition which, as far back as we can trace it, insists on the basic association of *gloria* with *virtus*. Certain passages of Ennius and Plautus allow us to see that at the beginning of the second century B.C. political *virtus* meant the pursuit of *gloria* in the service of the state<sup>21</sup>. The same connection appears in Polybius' story of the young Scipio Aemilianus<sup>22</sup>. The service of the *respublica* was the only field for a noble's talents, the only source of *gloria* and only success in it is *virtus*. Throughout the definitions and redefinitions provoked by the political struggles of the first century B.C. the fundamental association of the two concepts is preserved, even insisted on, by Optimates and Populares alike and reflected in Cicero and Sallust<sup>23</sup>. Wider usages exist, but in strict political contexts the usage is remarkably precise. In the Republican political tradition *virtus* without *gloria* would not merely be *amara atque aspera*; it would not exist at all, for political *virtus* consists exactly in the pursuit and achievement of *gloria*. Yet we are supposedly dealing with a Republican political pamphlet<sup>24</sup>.

Nor is this all. Two sentences later we read *ergo in primis auctoritatem pecuniae demito* (7, 10). On this both Edmar and Paladini compare 7, 3: *si studium pecuniae aut sustuleris* and 8, 5: *si pecuniae decus ademeris*, without further comment<sup>25</sup>. But, while *studium* and *decus* are here unexceptional, *auctoritas pecuniae* is unique in Republican political literature, if *Ep. II* is to be considered Republican. During the Republic *auctoritas* preserved almost without exception its connection with *auctor*, being used both of public officers and bodies, such as the *respublica* itself, the senate, magistrates, generals and priests, and also of the gods and private in-

<sup>20</sup> B.C. 1, 4; B.J. 2, 2.

<sup>21</sup> E.g. Plautus *Tri.* 642ff.; *Stich.* 280ff.; *Curc.* 284ff.; Ennius *Ann.* fr. 378-9; 360-2 (*Remains of Old Latin*, Loeb Series, I). On this tradition generally see R. E. Smith, *The Aristocratic Epoch in Latin Literature* (Sydney 1947).

<sup>22</sup> Polyb. XXXI 23.

<sup>23</sup> E.g. Cicero *In Pis.* 57; *De Off.* I 121; *De Orat.* II 342ff.; *Pro Marc.* 26; *Pro Sest.* 86, 89, 93, 143; *Tusc. Disp.* III 2, 3; Sallust B.C. 1, 4; B.J. 2, 2-3; B.C. 1, 3; B.J. 1, 3; B.C. 11, 1-2. The strength of this tradition is clearly seen in Sallust's obvious difficulty and embarrassment in claiming history as a proper field for *gloria* and *virtus*, B.C. 3, 1-2; B.J. 4.

<sup>24</sup> It looks like a philosophical tag, but a Republican political writer would not have imported it into this context.

<sup>25</sup> Edmar *op. cit.* 101; Paladini *op. cit.* 126.

dividuals. By an easy transference it also attaches to the means by which these *auctores* expressed their *auctoritas*, laws, edicts, speech etc.<sup>26</sup>. Outside this usage it is found exceedingly rarely. TLL gives but two examples from the Republic: a) an easy metaphorical usage from Varro *R. R.* II 5, 3: *bos in pecuaria maxima debet esse auctoritate*. b) Cicero, *De Imp. Cn. Pomp.* 1: *cum antea per aetatem nondum huius auctoritatem loci attingere auderem*, where the *locus* is a meeting of the Roman people and the use of *auctoritas* thus not far removed from its common use of laws, edicts and so on. The first author widely to ascribe *auctoritas* to inanimate objects in a way at all resembling that of the present passage seems to have been Vitruvius, who employs it of buildings to denote some such idea as "impressiveness"<sup>27</sup>. This is suggestive, for Vitruvius' style is notoriously peculiar and he himself apologises for it<sup>28</sup>. He wrote, in fact, a "common" or "vulgar" style which admitted a much looser usage than is found in the "literary" style of Cicero, Caesar or Sallust and which runs through to Apuleius, whose language that of Vitruvius so much resembles<sup>29</sup>. Apart from him, it is not until the elder Pliny that we meet a frequent use of a meaning and construction directly comparable to that of the present passage<sup>30</sup>. It seems difficult to apologise for *auctoritas pecuniae* here as a bold and cynical metaphor. Such an explanation is not justified by usage for Sallust or any other Republican political writer. Indeed, the whole direction of Republican usage seems to tell against it. Nor does the author of *Ep. II* anywhere suggest himself capable of such a bold innovation, rather the reverse. It might be a loose colloquial usage, which is also not Sallustian and scarcely to be admitted in a Republican political context, or an anachronism on the part of an author writing when the strict usage of Republican political terms had been lost.

In view of Sallust's careful use of terminology, which he shares with other Republican political writers, there seems reason to doubt whether the passages discussed can be by Sallust, especially since they occur in a serious political pamphlet. At first sight the usage of *gloria* and *auctoritas* would seem to point to a date of composition after the middle of the first century A.D., by which time the Republican political vocabulary had lost its original precision<sup>31</sup>. But if *Ep. II* was composed as a rhetorical exercise, the usage was looser earlier and vagueness would have come in sooner. The points discussed would be examples of ordinary, colloquial language used by someone who was unaware of Sallust's precision in political terminology, although thoroughly familiar with his style. Close adherence to the Sallustian style together with the taking over of many complete phrases from the *Bella* and

<sup>26</sup> See TLL s. v. *auctoritas*, 1213–34.

<sup>27</sup> Vitruvius I *praef.* 2; III 3, 6 and 9; 5, 10; VI 8, 9; VIII *praef.* 17.

<sup>28</sup> I 1, 18.

<sup>29</sup> Cf. L. Sontheimer, *Vitruvius und seine Zeit* (Diss. Tübingen 1908); W. Dietrich, *Quaestionum Vitruvianarum specimen* (Diss. Leipzig 1906).

<sup>30</sup> Pliny *N.H.* I 22. 25. 31. 33; VIII 170; IX 61; XIV 69; XXVII 85; XXIX 138 etc.

<sup>31</sup> Cf. the evidence of non-political vocabulary, H. Jordan, *De suasoriis quae ad Caesarem senem de Republica inscribuntur commentatio* (Berlin 1868) 23ff.

*Historiae*<sup>32</sup> would, of course, much reduce the liability to such mistakes. It is suggestive that *auctoritas pecuniae* seems to be used as a variant of the permissible *studium pecuniae* and *decus pecuniae*, which is just the way that such an author would be most likely to betray himself.

In conclusion it may perhaps be mentioned that careful scrutiny of *Ep. I* has failed to disclose any similar anachronisms or ambiguities. This would seem to point to a different author who was either more careful or who wrote at an earlier date when the Republican political tradition still retained its force. That *I* was written earlier than *II* would be confirmed if Last's argument that *II* imitates *I* were accepted<sup>33</sup>. In this case the presumption would arise that the author of *II* believed *I* to be by Sallust himself. The positions of the two *Epistulae* in the MS is one of the many as yet unexplained puzzles about these works. But the existence of a genuine or supposedly genuine Sallustian *Epistula ad Caesarem senem de Republica* would explain both a later imitation and the preservation of this imitation in the Sallustian *corpus* in the position in which it is found, following its model although it professes to be earlier in date.

---

<sup>32</sup> Cf. A. Dihle, *Mus. Helv.* 11 (1954) 126ff.; R. Syme *Mus. Helv.* 15 (1958) 50.

<sup>33</sup> H. Last, *C. Q.* 17 (1923) 152.

## Beiträge aus der Thesaurus-Arbeit XI\*

**instar (Verg. Aen. 6,865)**

*Von Karin Alt*

*quis, pater, ille virum qui sic comitatur euntem?  
filius, anne aliquis magna de stirpe nepotum?  
qui strepitus circa comitum! quantum instar in ipso!  
sed nox atra caput tristi circumvolat umbra.*

Aeneas fragt in der «Heldenschau» des 6. Buches der Aeneis seinen Vater nach der Gestalt eines Jünglings, die ihm besonders auffällt. In diesen Versen hat die Bedeutung von *instar* den Erklärern immer gewisse Schwierigkeiten bereitet. Schon die Bemerkungen der antiken Scholiasten zeugen von Ratlosigkeit: Servius beschränkt sich auf die Angabe *instar: similitudo*, ohne den vorliegenden Zusammenhang zu berühren, und geht weiter auf Grammatikalisches ein, das ihn bei diesem Wort offenbar am meisten interessiert (vgl. zu 2, 15 und 12, 923); Claudius Donatus erklärt den Vers, indem er den Sinn des vorausgehenden Verses 861 hineinlegt: *placet enim mihi instar eius, hoc est corporis forma*. In anderer Richtung gehen die Interpretationen der meisten neueren Kommentatoren. Jahn übersetzt «welch ehrwürdige Erscheinung», Georges (der die Stelle gesondert allen anderen voranstellt) «ein Mann von welchem Gehalte! d. i. welch auffallende Erscheinung!»; Norden in seinem Kommentar umschreibt es «quantum in eo inest ponderis atque amplitudinis» und fährt fort: «griechisch würde es mit verwandter Metapher *ἀξιωμα* heißen». Eine andere Deutung versucht neuerdings E. Henschel (Gymnasium 59 [1952] 78), indem er auf Servius zurückgreift, aber dabei von der richtigen Forderung ausgeht, man dürfe *instar* nicht isolieren, da es immer den Vergleich zweier Größen bedinge, sondern müsse hier nach der vergleichbaren Größe suchen; diese glaubt er in dem vorher genannten älteren Marcellus zu finden und übersetzt «wie große Ähnlichkeit (mit ihm) besitzt gerade er» oder «wie sehr gleicht gerade er (ihm, dem Ahnherrn)».

Die Interpretation Henschels scheitert an der Tatsache, daß *instar* erst in späterer Zeit eine Ähnlichkeit des Aussehens bezeichnet und – was noch schwerer wiegt – daß sich im ganzen Thesaurus-Material keine Stelle findet, bei der es sich um die Ähnlichkeit von Menschen handelt<sup>1</sup>. Ebensowenig bietet Claud. Don. einen Anhalt für die Interpretation; *instar* in der Bedeutung von «Form, Gestalt» gibt

\* Vgl. zuletzt Mus. Helv. 14 (1957) 193ff. Die Zusammenstellung wurde mit der vorliegenden Serie von Anton Szantyr übernommen.

<sup>1</sup> Im einzelnen muß ich, auch für das Folgende, auf den Thesaurus-Artikel *instar* verweisen.

es zuerst bei Apul. Plat. 1, 8 *pulcherrimo mundo instar pulchrae et perfectae sphærae a fabricatore deo quaesitum est*, jedoch für die Bedeutung «körperliche Schönheit», wie Claud. Don. verstehen möchte, fehlt jeder Beleg. Sucht man den Sinn des Exemplarischen (*exemplum, exemplar*) in *instar* zu finden, so begegnen einem dafür eine Reihe von Beispielen bei späteren Autoren, fast ausschließlich in der patristischen Literatur. Freilich wird auch hier gewöhnlich die gemeinte Relation durch einen Genitiv angegeben, z. B. Cypr. Fort. 11 p. 339, 19 *passionis dominicae instar imitari*. Eine bemerkenswerte Ausnahme bietet Clem. ad Cor. 1, 2 *magnificum et hospitale instar vestrum*, dem im Griechischen  $\eta\varthetao\varsigma$  entspricht. Daß auf diesen Gebrauch die Kenntnis von Verg. Aen. 6, 865 Einfluß geübt hätte, wäre denkbar, für Vergil beweist er jedoch nichts.

Ist es aber nötig oder auch nur erlaubt, für die fragliche Vergil-Stelle eine Sonderbedeutung bzw. eine Vorwegnahme viel später auftretender Bedeutungsnuancen anzunehmen? Daß Vergil es hier in kühner Weise auf einen absichtlich pointierten Gebrauch anlegt, ist deutlich, schon durch den fehlenden Genitiv. Daß er dem Wort jedoch zugleich eine nicht-übliche und gar völlig neue Bedeutung gegeben hätte, wäre seltsam, da das ja gerade die Pointe verdunkeln müßte.

Fragen wir nach der ursprünglichen Bedeutung von *instar*! Von Etymologen wird es gewöhnlich von *instare* abgeleitet (substantivierter Infinitiv mit apokopiertem Endvokal, ähnlich wie *biber* = *potum*)<sup>2</sup>; die Grundbedeutung wäre «das Einstehen, der Einstand» der Zungen an der Waage, wofür man auch Goethes «An des Glückes großer Waage steht die Zunge selten ein» zitiert. Einzuwenden ist, daß das Verb *instare* niemals auch nur in einer der bei *instar* vorkommenden Bedeutungen begegnet; ferner findet weder die angenommene Herkunft aus der Kaufmannssprache noch die Bedeutung «Einstand» im tatsächlichen Gebrauch eine Stütze. Vielmehr zeigt das vorhandene Material eindeutig, daß *instar*, wenn man beim Bild der Waage bleiben will, nicht das Stillstehen bezeichnet, sondern das, was diesen «Einstand» bedingt, das «Gegengewicht», das dem anderen – der verglichenen Größe – «die Waage hält» oder es «aufwiegt». Primär ist für den Wortsinn diese Beziehung zu dem Verglichenen, welches jeweils (mit verschwindend geringen Ausnahmen) im Genitiv genannt wird. Die von Wölfflin a. O. vorgeschlagene Übersetzung «Äquivalent» läßt sich auf die Mehrzahl der Belege anwenden: gemeint ist, daß eines einem anderen an Größe oder Gewicht – im eigentlichen wie im übertragenen Sinn, d. h. auch an Bedeutung – gleichkommt. Die frühesten Belege stammen aus Cicero und betreffen zunächst eine Entsprechung in Größe oder Quantität, danach auch eine Gleichwertigkeit. Nochmals sei betont: nicht ein  $\delta\xi\omega\mu\alpha$  als solches, sondern in Relation zu einem anderen.

<sup>2</sup> Vgl. Walde-Hofmann II 705 (nach Wölfflin, ALL 2 [1885] 581ff.; 9 [1896] 9). – Ein anderer Versuch bei J. Puhvel, Glotta 37 (1958) 290ff., der in *instar* das Gegenstück zu griech.  $\epsilon\chi\thetaa\varsigma$  (gedeutet als \**ek-stH<sub>r</sub>* «Distanz, Zwietracht, Feindschaft») sieht und seine Bedeutung «correspondence, equivalence» von einer Grundbedeutung «closeness, accord, harmony» herleitet.

Kommen wir zu Vergil zurück. Die Schwierigkeit beruht darin, daß hier die Relation nicht expressis verbis bezeichnet ist. Für fehlenden Genitiv bei *instar* gibt es Parallelen, meist aus später Zeit, jedoch ist dort gewöhnlich leicht zu verstehen, worauf der Vergleich zielt. Den Hinweis gibt oft ein Adjektiv oder Pronomen. Aber das *quantum* bei Vergil leistet diesen Dienst nicht. Wo kann nun das Gewicht liegen, zu dem Marcellus das Gegengewicht darstellt? Nach der Anordnung der Gedanken und Verse liegt es nahe, die Entsprechung in der ersten Vershälfte zu suchen<sup>3</sup>. In welcher Weise das möglich ist, können einige vergleichbare Stellen erläutern.

Cicero läßt im Brut. 191 den Antimachus sagen: *Plato enim mihi unus instar est centum milium*. Zugrunde liegt der Gedanke des herakliteischen *εἰς ἐμοὶ μόνοι, ἔαρ ἄριστος ή* – (frg. 49). Von Cicero wird dies in einer Briefstelle wörtlich zitiert (Att. 16, 11, 1), ferner wird auch Att. 2, 5, 1 darauf angespielt: *Cato ille noster, qui mihi unus est pro centum milibus*. Daß diese Vorstellung in hellenistischer Zeit populär war, zeigt Anthol. Pal. VII 128, 3f., wo Heraklit folgende Worte in den Mund gelegt werden:

*εἰς ἐμοὶ ἀνθρωπος τρισμύριοι, οἱ δ' ἀνάριθμοι  
οὐδείς· ταῦτ' αὐδῶ καὶ παρὰ Περσεφόνη.*

Der Topos findet sich aber auch bei Homer (*I* 116 *ἄρτι νν πολλῶν λαῶν ἐστιν ἀνήρ, δν τε Ζεὺς κηρὶ φιλήσῃ* und *A* 514 *πολλῶν ἀντάξιος ἄλλων*)<sup>4</sup>, und bei Vergil erscheint dieses Gegeneinanderstellen von einem und vielen anderen (oder auch einer Sache und anderen) öfters, z. B. Aen. 5, 815 *unum pro multis dabitur caput* (einer stellvertretend für viele), oder 3, 435 *unum illud tibi, nate dea, proque omnibus unum praedicam*<sup>5</sup>. An einer Stelle geschieht dieses Abwägen mittels desselben Wortes *instar* wie in dem Vers, von dem wir ausgingen:

7, 707 *ecce, Sabinorum prisco de sanguine magnum  
agmen agens Clausus magnique ipse agminis instar.*

Der eine Clausus, Führer eines großen Zuges, wiegt allein diesen großen Zug auf.

Auch aus anderen Autoren läßt sich Vergleichbares anführen: Ov. Epist. 16, 368 *unus is innumeri militis instar erit* (was Maximos Planudes so paraphrasiert: *εἰς γὰρ οὗτος ἀμυνθήτον στρατιᾶς ἴσοστάσιος ἔσται*). Im Trostgedicht an Livia (Epiced. Drusi 471) heißt es: *est tibi, sitque precor, multorum filius instar* (sc. Tiberius). Etwas anders nuanciert bei Manil. 5, 64 *instar erit populi*, aber ganz wieder den früheren Stellen entsprechend Iust. 4, 4, 6 *mittitur Gylippus solus, sed in quo instar*

<sup>3</sup> Auch Puhvel a. O. 292 schlägt für unsere Stelle die Bedeutung «Äquivalent» zu halten, glaubt aber, das Gegenstück im folgenden Vers (*nox atra*) finden zu können; nicht gerade glücklich, würde sich doch dabei kein Gleichgewicht ergeben, da die Nacht offensichtlich überlegen ist.

<sup>4</sup> Freundlicher Hinweis von Prof. M. Leumann; zur Zerlegung *ἀρτ'* *ἄξιος* s. dens., *Hom. Wörter* 93.

<sup>5</sup> Vgl. 3, 716; 5, 308; 6, 106; 7, 535; 8, 447; 9, 284; 11, 780.

*omnium auxiliorum erat.* Hier findet sich auch bei *instar* mit *in c. abl.* die Person genannt, wofür sonst nur noch zwei Belege aus viel späterer Zeit existieren<sup>6</sup>.

Demnach wäre bei Vergil zu interpretieren: «Welch ein Getöse von Gefährten um ihn! Wie groß ist das Gegengewicht (zu ihnen allen) in ihm selbst!», d. h. «wie sehr wiegt er allein sie alle, seine künftigen Zeit- und Altersgenossen, auf!»

Diese Deutung fügt sich auch gut in den Sinn der Versgruppe ein. Vergil zeigt an der Erscheinung des Marcellus offenbar zweierlei: seine außerordentliche Bedeutung und Persönlichkeit, und zugleich sein Schicksal, das ihm einen frühen Tod bestimmt, der die Entfaltung des Außerordentlichen verhindert, das Mögliche zerstört. Gerade in dem Nebeneinander beider Momente liegt die eigentümliche Tragik des Marcellus (der frühe Tod eines Unbedeutenden, eines der «vielen», wäre ja nicht historisch tragisch), die den Aeneas anruht, ihn zu seinen Fragen bewegt und also auch in diesen einen Ausdruck findet.

### invidia, invideo

*Von Klaus Stiewe*

#### I

Die interessante Sonderbedeutung, die *invidia* und *invidiosus* im rhetorisch-forensischen Bereich aufweisen, hat auf Grund einer reichen Stellensammlung zumal E. Wistrand gewürdigt<sup>7</sup>. Sie ist abgeleitet aus der geläufigen ‘passiven’ Bedeutung der Mißgunst, in der man steht – wie *invidiam habeo*, *invidiosus sum* «man betrachtet mich mit Mißgunst» –, einer Bedeutung, die für beide Worte weit über die Zeit der Republik hinaus den Hauptaspekt darstellt: ihr gehört die Masse der Belege an, die ‘aktive’ Bedeutung «Gefühl der Mißgunst, mißgünstig» wird an frühen Stellen weit seltener wirklich durch den Kontext gefordert<sup>8</sup>. Es mag manchen befremden, wenn sich, wie Wistrand zeigte, von dieser passiven Bedeutung aus bis zur frühen Kaiserzeit bereits eine feste Bedeutung «Erregung von Entrüstung (des Publikums gegen die Gegenpartei), Anklage» bzw. «Entrüstung erregend, anklagend» gebildet haben soll. Ein Zweifel<sup>9</sup> ist jedoch bei der großen Zahl eindeutiger Belege nicht möglich. Im Gegenteil, das Thesaurusmaterial

<sup>6</sup> Conc. 8 IV 2 p. 182, 34 apostolicae clementiae *instar in eo conspergi*; Constantius Vita Germ. 14 p. 261, 4 *erat in illis apostolorum instar et gloria*.

<sup>7</sup> Eranos 44 (1946) 355ff. Die Bedeutung war seit Lorenzo Valla nicht selten für einzelne Stellen verwertet worden, s. I. Odelstierna, *Invidia, invidiosus, and invidiam facere* (Uppsala Univ. Årsskr. 1949, 10) 16ff., doch wurde sie von vielen modernen Kommentaren infolge Fehlens einer systematischen Behandlung ignoriert.

<sup>8</sup> Nur diese Stellen waren daher in den Thes.-Artikeln herauszuheben. Fälle wie das häufige *invidiam commovere* gehören – wenn auch hier eine strenge Logik versagt – sprach-historisch und sprachpsychologisch dem passiven Aspekt an, solange sie nicht ausdrücklich auf die Person Mißgünstiger bezogen sind.

<sup>9</sup> Nach Odelstierna a. O. wäre *invidia* an fast allen fraglichen Stellen «Ausdruck der eigenen Entrüstung», *invidiosus* «den Haß des Sprechenden ausdrückend». Zum Wert dieser These vgl. jedoch schon A. Pariente, *Emerita* 20 (1952) 499ff.; V. Pöschl, *Anz. Altertumswiss.* 11 (1958) 31ff. Es ist zu beachten, daß im Thes.-Material für *invidiosus* nur eine aktive Bedeutung «neidisch», nicht aber eine solche «hassend» bezeugt ist (*Ov. Fast.* 1, 266

drängt uns, die Erscheinung als gesichertes Ergebnis einer noch überschaubaren Sprachentwicklung zu verstehen<sup>10</sup>.

Auszugehen ist von der theoretischen Vorschrift Rhet. Her. 1, 5, 8 *ab adversariorum persona benivolentia captabitur, si eos in odium, in invidiam, in contumacionem adducemus eis.*<sup>11</sup> Da hat *invidia* selbst noch keinen besonderen Klang; das entscheidende Moment, der Wunsch des Redners, Mißgunst zu erregen, ist lediglich durch die Verbalkonstruktion ausgedrückt. In ähnlicher Art wird das Wort mit zahlreichen Verben verbunden: Cic. Verr. I 2 *qui contionibus et legibus hanc invidiam senatus inflammare conentur*, ebd. *non ut augerem invidiam ordinis*, II 1, 151 *me populariter agere atque invidiam commovere*, II 2, 73 *minari coepit* (sc. *Verres Petilio*), *quod in se tantum crimen invidiamque conflaret*, II 5, 21 *nullam in te invidiam ... concitabo usw.*; später kommen Typen hinzu wie Liv. 38, 51, 5 (*Scipionem*) *infamia intactum invidia, qua possunt, urgunt* und Tac. Ann. 14, 49, 3 *ne principem obiecisse invidiae viderentur*. Wie nahe all das noch der gewöhnlichen passiven *invidia* steht, lehrt der Umstand, daß solche Wendungen ebenso für andere Situationen eintreten können, wo ohne Absicht Mißgunst erregt wird, so etwa Rhet. Her. 4, 38, 50 *eiusmodi res et invidiam contrahunt in vita et odium in oratione, si inconsidere tractes*. Auch der erste Beleg für ein *invidiam facere*, das später fast zum Terminus technicus für gewollte Diskreditierung geworden ist, zeigt erst einen schwachen Ansatz zu dieser Bedeutung: D. Brutus bei Cic. Fam. 11, 1, 6 *placitum est mihi postulare, ut liceret nobis Romae esse publico praesidio, quod illos* (sc. *Caesarianos*) *nobis concessuros non puto; magnam enim invidiam iis faciemus*. Daneben sagte man seit Cicero, Livius *aliquid dicere, facere ad, in invidiam* (sc. *commovendam, faciendam*); hierher gehört auch Sen. Dial. 6, 14, 2, wo zu lesen ist *Bibulus..., qui toto honoris sui anno <in> invidiam*<sup>12</sup> *collegae domi latuerat*. Im Gegensatz zu solchen Fällen, wo entweder ein Verb oder eine Präposition die Absicht des Tuns ausdrückt, bindet ein dritter seit neronischer Zeit belegter Typus *aliquid dicere, facere (cum) magna invidia* o. ä. die Mißgunst, die erregt werden soll, bereits so eng an die diesem Zweck dienende Aktion, daß sie als Teil der Aktion erscheint. Auch das klingt schon bei Cicero an, wenn er in

---

und 6, 508 ist die Variante *insidiosa* zu bevorzugen); auch für *invidia* in aktivem Sinn läßt sich das «Haßgefühl» nicht oft vom «Neidegefühl» völlig abtrennen. Anders steht es um die passive Bedeutung, s. Anm. 11.

<sup>10</sup> Die folgende Typengliederung innerhalb des rhetorischen Bereichs, die auch Grundlage der Thes.-Artikel ist, habe ich Herrn Professor Wistrand brieflich mitgeteilt und fand seine Zustimmung. Sie läßt sich auf verwandte Begriffe sinngemäß übertragen.

<sup>11</sup> Ähnlich Cie. Inv. 1, 22; die Hörer, die Mißgunst empfinden sollen, werden genannt *De orat.* 2, 189 *apud iudices dolorem aut misericordiam aut invidiam aut odium dicendo excitare* u. ö. Wenn an diesen Stellen *invidia* als «Neid» von *odium* geschieden wird, geht das auf griechische Theorie zurück, »gl. Aristot. Rhet. 2, 9 p. 1386 b, 16ff. über *φθόνος*. In der Praxis hat man die Scheidung wenig beachtet, wie die oben zitierten Beispiele aus Ciceros Reden zeigen: das ist römischer Sprachgebrauch, für den die *invidia*, in der man steht, sehr häufig bis auf geringe Nuancen mit *odium* zusammenfällt.

<sup>12</sup> Nur *invidiam* bietet A, *ob invidiam* – was deutlich Korrektur ist – schreiben mit F die Ausgaben. Der Sinn wird klargestellt durch Vell. 2, 44, 5 *Bibulus ... maiore parte anni domi se tenuit, quo facto dum augere vult invidiam collegae, auxit potentiam*.

vergleichbarem Zusammenhang von einer *invidia orationis, verbi* spricht (Div. in Caec. 46, Sull. 25, Planc. 75; anders Catil. 3, 3, Fin. 1, 43), deutlicher noch De orat. 2, 203 *ut tu illa omnia (sc. dicta) odio, invidia, misericordia miscuisti!* Die Endstufe der Entwicklung ist eine ausgeprägte Form der Brachylogie, indem der gesamte Akt des *invidiam facere*, die Rede oder Handlung selbst, *invidia* genannt wird. Hier findet sich kein eindeutiger Beleg vor Wistrands Ausgangsstelle Sen. Dial. 5, 10, 4 *ille rogari invidiam iudicat, hic non rogari contumeliam*, denn Wendungen wie Cic. Cael. 15 *a maledictis pudicitiae ad coniurationis invidiam oratio est vestra delapsa* hat mehr der Kontext äußerlich ein ähnliches Gesicht gegeben<sup>13</sup>. Jetzt aber kann sogar die Person, die den Akt *invidia* ausführt, durch ein Possessivpronomen bezeichnet werden, wie Petron. 14, 7 *cociones, qui ad clamorem confluxerant, nostram scilicet de more ridebant invidiam*<sup>14</sup>; das unterstreicht, wie sehr man bereits einen aktiven Sinn – fast illegitim, da doch die passive Bedeutung von *invidia* zugrundelag und die völlig andersartige aktive Bedeutung «Gefühl der Mißgunst» daneben bestehen blieb – in dem brachylogischen Ausdruck empfand. – Die hier aufgewiesenen Stufen werden natürlich der wirklichen Entwicklung nur annähernd gerecht. Wesentlich ist, daß es sich um eine solche handelt und in welcher Richtung sie läuft. Im einzelnen begegnen durchaus Übergänge; so drückt zweifellos, wie Wistrand (a. O. 358) schon andeutete, in der häufigen Verbindung *invidiam facere* hier und da mehr das Substantiv als das Verbum die Aktion des Anklagens aus: das zeigt Ps. Quint. Decl. 15, 7 p. 282, 18ff. *nunc te hic reposco, iuvenis, invidiam quam fortunae nostrae paulo ante faciebas; dic 'meretrix dedit (sc. potionem)'* – wo *invidia* den Wortlaut des Ausspruchs meint. Auch manche Verbalkonstruktionen mit Ablativ wie *invidia inundare, pulsare* (vgl. oben *invidia urgere*) stehen der Endstufe näher als andere.

Für *invidiosus* kennt schon Cicero die technische Bedeutung «bewußt Entrüstung (gegen den Widersacher) erregend, anklagend», so Part. 137 *genus eius modi calliditatis et calumniae trahatur in odium iudicis cum quadam invidiosa querella*. Das Adjektiv bot dazu freilich eher als das Substantiv einen Ansatz, da es ein Moment des Erregens von *invidia* bereits enthielt: eine Übeltat belastet nicht nur sich selbst, sondern mehr noch den Täter mit Unwillen – *malefactum auctori invidiosum est*. Für den technisch-rhetorischen Gebrauch ist lediglich bezeichnend, daß die Sphäre dieser natürlichen Zugehörigkeit überschritten wird; die mit Absicht erzeugte *invidia* kann jetzt jedem gelten. So hat, wie wieder Wistrand (a. O. 358) erkannte, das Adjektiv zu seinem Teil die entsprechende Ver-

<sup>13</sup> Hier ist die *coniurationis invidia* noch ein Klagepunkt, nicht eine Aktion; es könnte ebenso *ad coniurationem invidiosam* stehen. Ähnlich Flacc. 66 *sequitur auri illa invidia Iudaici*. In Cluent. 9 *illius caput atrocitatis atque invidiae fuit innocentem pecunia circumventum (sc. esse)* und 160 *si in iudicium nihil praeter invidiam attulissent (sc. accusatores)* ist – vgl. ebd. 1ff. – die in der Öffentlichkeit schon gegen Cluentius herrschende *invidia* gemeint. Solche Stellen boten jedoch zweifellos eine Brücke mehr zu der späteren Brachylogie.

<sup>14</sup> Der Satz greift zurück auf 14, 6 *coepimus ... eadem invidia proclamare nostra esse spolia, quae illi possiderent*. Zur Interpretation s. Wistrand a. O. 363.

wendung des Substantivs vorbereiten helfen. Auch hier jedoch gibt es Übergänge, zumal bei Ovid, der souverän mit der neuen Bedeutung spielt<sup>15</sup>; auch hier hat der technische Gebrauch eine Vorstufe, auf der die Absicht, Mißgunst zu erregen, noch im Kontext betont wird, z. B. Cic. Font. 19 *de crimine vinario, quod illi invidiosissimum et maximum esse voluerunt* und Cael. 21 *neque ego id dico, ut invidiosum sit in eos, quibus gloriosum etiam esse hoc debet.*

Der ganzen Erscheinung, die keineswegs auf *invidia* beschränkt ist, liegt wesentlich die Gewohnheit rhetorischer Lehrbücher zugrunde, ihre Begriffe schlagwortartig in beliebig lockerer Verbindung in einen Satz zu stellen, ohne daß die vorschwebende, als typisch empfundene Situation näher ausgeführt wird. Hinzu kommt die Zuversicht des Redners, eine gewünschte Stimmung seiner Hörer mit bestimmten dazu geeigneten Wendungen wirklich zu erreichen, so daß sie kraft dieser Zwangsläufigkeit in seinen Worten gewissermaßen schon enthalten ist. Das hat bei einer Fülle von Ausdrücken ähnliche Brachylogien hervorgerufen. Beispielhaft ist etwa Cic. Part. 32 *suavis autem narratio est, quae habet admirationes, exspectationes, exitus inopinatos, interpositos motus animorum, conloquia personarum, dolores iracundias metus laetitas cupiditates*<sup>16</sup>. Die Fortwirkung der Brachylogie ist freilich im Einzelfall sehr verschieden. Bei den meisten Worten begegnet sie nur gelegentlich, bei manchen ist sie in die gebildete Umgangssprache übergegangen, hat also zu einer echten neuen Bedeutung geführt. Verwiesen sei zumal auf *infamia*, *infamis*, da hier die Entwicklung der von *invidia*, *invidiosus* parallel läuft: die aktive Bedeutung «Erregung übeln Rufes, übeln Ruf erregend (gegen andere)» ist, wie die ähnliche Verteilung der frühen Belege lehrt (aus dem Abschnitt Thes. VII 1, 1338, 36–55 s. v. *infamia* gehören hierher fast alle Stellen, aus dem 1342, 3ff. s. v. *infamis* einige; sie lassen sich aus der Spätantike mit Leichtigkeit vermehren), deutlich unter rhetorischem Einfluß aus der passiven Bedeutung «übler Ruf, in dem man steht» abgeleitet. Die Gründe, die gerade bei *invidia* und *infamia* der Ausbreitung des rhetorischen Gebrauchs günstig waren, lassen sich nur vermuten. Zu erwägen ist, was für *invidia* bereits V. Pöschl ausgeführt hat<sup>17</sup>: mit beiden Worten meint der Redner nicht nur die vorübergehende Stimmung eines Auditoriums gegen jemand, sondern ein Odium, das dem Getroffenen ständig anhängen soll; sie sind über den Bereich der Rede hinaus für das Denken der Allgemeinheit wichtig. Daß das entscheidende Moment bei anderen Worten ein anderes gewesen ist, wäre damit nicht ausgeschlossen.

<sup>15</sup> So schreibt er *Pont.* 3, 6, 15f. an den Freund, der mit ihm nicht offen korrespondieren will: *cur, dum tuta times, facis, ut reverentia talis fiat in Augustos invidiosa deos?* Die für den rhetorischen Bereich charakteristische Absicht, *invidia* zu erregen, ist dabei ausgeschlossen, es wird nur die logische Konsequenz des Verhaltens aufgezeigt, und doch ist dieses nicht nur seinem Urheber gegenüber *invidiosum* – ein Schritt über den Gebrauch der Umgangssprache hinaus. Ähnlich heißt es *Met.* 5, 512f. von Ceres *toto nubila vultu ante Iovem passis stetit invidiosa capillis*, worin die objektive Feststellung, daß sie mit dieser Haltung Entrüstung gegen Iuppiter erregt, ebensogut liegen kann wie die subjektive Absicht, dies zu tun.

<sup>16</sup> Die Stelle wird interpretiert durch die Thes. V 2, 1886, 11f. genannten Parallelen.

<sup>17</sup> a. O. 33f.

## II

Es ist das Verdienst R. Wünschs, nicht nur mehrfach die Grundbedeutung von *invidere* «mit dem bösen Blick, dem ‘malocchio’ ansehen» eingeschränkt zu haben<sup>18</sup>; er hat auch versucht, aus ihr eine Erklärung der wichtigsten Konstruktionen des Verbums abzuleiten, die noch heute weithin anerkannt wird. Er ging dabei aus von Acc. Trag. 424 *unde aut quis mortalis<sup>19</sup> florem liberum invidit meum?* Cicero zitiert den Vers Tusc. 3, 20 als Beleg für seine These *quod verbum* (sc. *invidere*) *ductum est a nimis intuendo fortunam alterius* und bemerkt dazu: *male latine videatur, sed praeclaire Accius; ut enim ‘videre’, sic ‘invidere florem’ rectius quam ‘flori’; nos consuetudine prohibemur, poeta ius suum tenuit et dixit audacius.* Diese Konstruktion mit dem Akkusativ, die bei den ähnlich gebildeten Verben *inspicere* und *intueri* die übliche ist, die aber bei *invidere* Cicero nur um der Analogie willen lobt und selbst nie verwendet hat<sup>20</sup>, bezeichnete Wünsch<sup>21</sup> als die ursprüngliche; das erstarrte Partizip *invisus* «verhaftet» stützt seine These. Zu einem solchen Akkusativ, der den oder das durch Augenzauber Vernichtete angab, habe dann leicht ein Dativus incommodi der durch den Verlust geschädigten Person treten können, z. B. *florem liberum mihi invidit* statt *florem liberum ... meum*. Und da das Interesse der Redenden zumal der Person zu gelten pflege, die den Schaden leidet, weniger den ihr entrissenen Dingen, sei weiterhin durch Ellipse eines Akkusativs der Sache die Wendung *alicui invidere* «jemandem durch bösen, neidischen Blick schaden, ihn beneiden» entstanden, die man endlich auch auf nichtpersönliche Objekte übertragen habe – also *invidere alicui rei* (*alicuius possessoris*). Diese Konstruktion mit dem Dativ, ob Person oder Sache, herrscht bekanntlich in unseren Texten seit Plautus absolut vor. Daneben fand Wünsch ein *invidere alicui aliquid* als vermeintlichen Archaismus bei Livius<sup>22</sup> und Vergil. Andere Verbin-

<sup>18</sup> Phil. Wochenschr. 31 (1911) 77, dann ausführlich Rh. Mus. 69 (1914) 133ff. Vgl. jedoch schon M. Bréal, MSL 7 (1892) 189f. und P. Lejay, Rev. Phil. 19 (1895) 150f. Anders, doch kaum richtig C. Pascal, Boll. Fil. Cl. 8 (1902) 157f., der wegen Cic. Tusc. 3, 20 für den bösen Blick ein zweites Verbum *invidere* = ‘guardar troppo, ammirare’ mit intensivem *in* ansetzt. Zu erwägen bleibt, ob nicht statt *in* = ἐν in dem Verbum ein *in* = sanskr. *anu* «nach, hinterher» steckt (Leumann, Gnomon 13 [1937] 33), doch macht das für die hier behandelte Frage der Konstruktion keinen Unterschied.

<sup>19</sup> Nur *quisnam* Cic.; die ausführliche bei Nonius erhaltene Fassung interpretiert F. Skutsch, Kl. Schr. 72 Anm. 1.

<sup>20</sup> Die Angabe bei Quint. Inst. 9, 3, 1 *si anticum sermonem nostro comparemus, paene iam quidquid loquimur figura est, ut ‘hac re invidere’, non, ut omnes veteres et Cicero praecipue, ‘hanc rem’* widerspricht dem Befund der Texte so auffällig, daß ein Teil der Hss. und manche modernen Erklärer wie Madvig (*Emendationes Livianae* ² 74 Anm. 1) geändert haben. Die Notiz ist jedoch einfach aus Tusc. 3, 20 herausgesponnen, und *omnes veteres* meint lediglich den hier zitierten Accius. Solch unzulässige Verallgemeinerung eines einzigen Belegs ist den Grammatikern nicht fremd: ein ähnliches Beispiel steht Prisc. *Gramm.* II 532, 16ff. *vetustissimi ... ‘serui’ protulisse inveniuntur pro ‘ordinavi’ et pro ‘sevi’: Ennius in Praeceptis ... seruit* (Frg. var. 33). Es ist bei der Seltenheit eines Perfekts *serui* statt *sevi* unwahrscheinlich, daß Priscian mehr als diese eine frühe Stelle kannte, sonst hätte er sie angefügt.

<sup>21</sup> Wie vor ihm Bréal und Lejay a. O.

<sup>22</sup> Wünsch nennt Liv. 44, 30, 4 *fama fuit Monuni, Dardanorum principis, filiam Etutam pacto fratri eum* (sc. Gentium) *invidisse*; dort hängt allerdings der Akkusativ zunächst von *pacto* ab, wie mit Recht Weissenborn-Müller z. St. und S. E. Stout, Class. Phil. 20 (1925) 147 betonen. Ein weiterer Beleg für die Konstruktion fehlt bei Livius.

dungen habe man durch Analogie gebildet, die mit dem Ablativ nach *arcere* oder *privare*, die mit dem Genetiv mindestens zum Teil nach *non parcum esse*.

Es ist nicht verwunderlich, wenn diese Theorie, die den Blick auf eine geradlinige und folgerichtige Entwicklung zu lenken schien, allgemein Zustimmung fand<sup>23</sup>. Ihr schwacher Punkt, den man nicht bagatellisieren sollte, liegt jedoch in der ungenügenden Bezeugung eines *invidere alicui aliquid* für die Zeit der römischen Republik. Das Thesaurusmaterial bietet außer der unten zu besprechenden Catullstelle nur wenige Belege dieser Zeit, die zu dem üblichen Dativ einen pronominalen Akkusativ der Sache fügen, und selbst sie sind nicht gleicher Art. Bei Plaut. Most. 51f. *quasi invidere mihi hoc videre, Grumio, quia mihi bene est et tibi male est* bereitet der Akkusativ, falls es sich um einen solchen handelt<sup>24</sup>, lediglich den Nebensatz vor; ähnlich Caelius bei Cic. Fam. 8, 4, 1 *invideo tibi ... hoc tibi non invideo, caruisse te pulcherrimo spectaculo et Lentuli Cruris repulsi vultum non vidisse*. Sowohl der Nebensatz wie der A. c. I. sind hier so ausführlich gehalten, daß sie ihrerseits nicht als Vertretung eines vorschwebenden einfachen Akkusativobjektes gelten können; sie suchen vielmehr in lockerer Form den gesamten Inhalt des Neidegefühls zu erfassen<sup>25</sup>. Es bleiben zwei Stellen mit fragendem *quid*: Cic. Mur. 88 *quid invidendum Murenae aut cuiquam nostrum sit in hoc praeclaro consulatu, non video* (vgl. De orat. 2, 228 *nisi ... in hoc Crasso paulum inviderem*) und Fam. 9, 16, 5 *quae est invidia, aut quid mihi nunc invideri potest?* All das reicht in keiner Weise aus, die Koppelung von Dativ- und Akkusativobjekt als festen Typus zu erweisen. Man sieht, wie sie gelegentlich und fast absichtslos neben anderen lockeren Konstruktionen verwendet wird, doch zeichnet sich hier höchstens ein Ansatz zu dem späteren, häufigeren Gebrauch ab.

Daß dieser von ganz anderer Seite beeinflußt worden ist, lehrt Catull. 64, 164ff Da klagt die verlassene Ariadne:

- 164 *sed quid ego ignaris nequiquam conquerar auris ... ?*  
 167 *ille (sc. Theseus) autem prope iam mediis versatur in undis,  
       nec quisquam appetat vacua mortalis in alga.  
       sic nimis insultans extremo tempore saeva*  
 170 *Fors etiam nostris invidit questibus aures.*

<sup>23</sup> S. etwa W. Havers, *Unters. zur Kasussyntax der indogerm. Sprachen* (Straßburg 1911) 224f., und *Handbuch der erklär. Syntax* (Heidelberg 1931) 200; Schmalz-Hofmann, *Synt.*<sup>5</sup> 412; J. Svennung, *Catulls Bildersprache I* (Uppsala 1945) 142.

<sup>24</sup> Die Kommentare entscheiden sich z. T. für den Ablativ. Zum Typus s. Ehlers, Thes. VI 2745, 57ff.

<sup>25</sup> Eine ähnlich ausführliche Infinitivkonstruktion ohne vorbereitendes Pronomen steht Plaut. Truc. 744 (745) *invidere alii bene esse, tibi male esse, miseria est*. Wo sie logisch einem einzelnen Akkusativ gleichkommt wie Bacch. 543 *nullus est, quo non invidеant rem secundam optingere*, lehrt die Wahl der umständlicheren Fügung wohl gerade, wie wenig üblich ein bloßes *quo non invidеant rem secundam* damals gewesen wäre. Auch die Verbindung mit *quod* wie Pollio bei Cic. Fam. 10, 31, 6 *invideo illi tamen, quod ambulat et iocatur tecum* setzt nicht notwendig einen ausgebildeten Typus mit Dativ- und Akkusativobjekt zugleich voraus, vgl. die lockeren Konstruktionen Cic. Flacc. 70 *adfers ... purpuram Tyriam, in qua tibi invideo, quod unis vestimentis tam du laetus es*, ebd. 82 (?) und Fam. 7, 33, 1.

Da die Klage (*questibus*) erst geschehen kann, nachdem Theseus fortgesegelt ist, bezieht sich *Fors ... invidit ... aures* nicht so sehr auf ihn und seine Flotte («hat neidisch geraubt»), sondern generell auf den Umstand, daß kein teilnehmendes Ohr in der Nähe ist. *invidere* nimmt damit den Sinn «neiden = vorenthalten, nicht gewähren» an, der bis dahin nirgends bezeugt ist; er hat auch mit der Grundbedeutung «neidisch ansehen» wenig mehr zu tun. Dafür ist er aber dem griechischen *φθορεῖν* seit früher Zeit eigen<sup>26</sup>. Der Verdacht eines Gräzismus, in Catulls 64. Gedicht nicht so abwegig, wird dadurch bestätigt, daß die nächsten Belege der neuen Bedeutung sämtlich dem Bereich gehobenen Stils angehören, und zwar bei verschiedener syntaktischer Einkleidung. Dativ und Akkusativ, um die es uns hier geht, treten zum Verbum Verg. Ecl. 7, 57f. *aret ager ... Liber pampineas invidit collibus umbras*, ebenso Aen. 4, 234; 8, 509; Ps. Verg. Ciris 277; Hor. Carm. 4, 2, 24; Ov. Pont. 2, 8, 59 usw. Der Genetiv steht Hor. Sat. 2, 6, 83f. *neque ille* (sc. *mus rusticus*) *sepositi ciceris nec longae invidit avenae*, die Koppelung von Dativ und separativem Ablativ seit Liv. 2, 40, 11 *non inviderunt laude sua<sup>27</sup> mulieribus viri Romani*. Hinzu kommen lockere Fügungen wie Verg. Aen. 11, 269f. *invidisse deos, patriis ut redditus aris coniugium optatum et pulchram Calydona viderem?* und Hor. Sat. 1, 2, 100 *plurima, quae invideant pure adparere tibi rem<sup>28</sup>*. Von diesen Konstruktionen bildet diejenige mit dem Genetiv, wie schon Quint. Inst. 9, 3, 17 erkannt hat, einfach ein *φθορεῖν* (*τινὶ*) *τινος* nach; auch der Ablativ ist nur ein Versuch, den griechischen Kasus in einer der lateinischen Sprache mehr gemäßen Form wiederzugeben<sup>29</sup>. Wesentlich ist dabei, daß, wie das Thesaurusmaterial lehrt, beide Kasus mit *invidere* allein an solchen Stellen verbunden sind, wo die soeben als Gräzismus erklärte Bedeutung «vorenthalten, nicht gewähren» vorliegt; die syntaktische und die semasiologische Beobachtung ergänzen einander. Für die Kombination von Dativ- und Akkusativobjekt gehört ebenfalls gut die Hälfte der Belege bis zu den Augsteern (s. o.) der Bedeutung «vorenthalten» an; hinzu treten aus jener Zeit lediglich Verg. Aen. 11, 42ff., wo Aeneas zum toten Pallas spricht: *tene ..., miserande puer, cum laeta veniret, invidit* (hat neidisch entrissen) *Fortuna mihi, ne regna videres nostra?* und vier Stellen mit der einfachen Bedeutung «jemanden um etwas beneiden»<sup>30</sup>. So wird auch hier der griechische Einfluß deutlich: erst der Wunsch, die bei *φθορεῖν* seit je gebräuchliche Differenzierung zweier Objekte – des persönlichen und des sachlichen – nachzubilden, hat den Lateinern

<sup>26</sup> Schon Od. ζ 68 οὗτε τοι ἡμίόνων φθορέω, τ 348 u. ä.

<sup>27</sup> Die Korrektur *laudes suas* in mehreren Hss. kann außer Betracht bleiben.

<sup>28</sup> Ähnlich Carm. 1, 37, 30ff. (*Cleopatra*) *saevis Liburnis ... invidens privata deduci ... triumpho*, Ov. Met. 4, 156f. (*nos*) *ut quos certus amor, quos hora novissima iunxit, componi tumulo non invideatis eodem* und spätere Stellen.

<sup>29</sup> Daß man dabei natürlich an den lateinischen Gen. partitivus bzw. an den bei anderen Verben üblichen Abl. separativus anknüpfte, betonen etwa Wünsch (s. o.), S. E. Stout a. O. 149ff., Schmalz-Hofmann 5 a. O. und Löfstedt, *Syntactica* II 416.

<sup>30</sup> Verg. Georg. 1, 503f. *iam pridem nobis caeli te regia, Caesar, invidet atque hominum queritur curare triumphos*; Hor. Sat. 1, 6, 50 und Epist. 1, 14, 41; Ov. Fast. 4, 86. Bei Liv. 44, 30, 4 wird die Konstruktion wohl zu Unrecht angenommen, s. oben Anm. 22. – Vgl. auch Verg. Ecl. 3, 103 *nescio quis teneros oculus mihi fascinat agnos*.

auch diese Kasusverbindung so recht vertraut gemacht. Während aber Genitiv und Ablativ bei *invidere* ihren fremden Ursprung nicht verleugnen konnten, der erste daher eine syntaktische Seltenheit blieb (er steht nach Horaz anscheinend nur noch bei Hil. In psalm. 2, 15 p. 48, 10f. *bonorum ... non invidens*), der zweite auf Schriftsteller anspruchsvollen Stils beschränkt<sup>31</sup> und nach dem jüngeren Plinius nicht mehr nachweisbar ist, konnte die Koppelung von Dativ und Akkusativ wenigstens an jene echtlateinischen Ansätze anknüpfen, die oben behandelt sind. Darum hat nur dieser Konstruktion die Zukunft gehört: Sie greift sogleich bei den Augsteern über den Bereich der entlehnten Bedeutung «vorenthalten» hinaus, gewinnt dann rasch an Verbreitung und steht bis zum Spätlatein hin der reinen Dativverbindung gleichwertig zur Seite.

Es wäre ein schwieriges Unterfangen, all dem zum Trotz an der These Wünschs, die Wendung *invidere alicui* beruhe auf Ellipse eines Sachakkusativs, festzuhalten. Denn dann wäre aus einer logisch fortschrittlichen Verbindung zweier Kasus, die bereits verschiedene Arten der Neidobjekte unterschied, in vorliterarischer Zeit der Akkusativ so vollständig geschwunden, daß man ihn später, um die gleiche Scheidung wieder vorzunehmen, in langwierigem Prozeß neu hätte entwickeln müssen – eine Annahme, die sich selbst ad absurdum führt. In Wahrheit lehrt der Sprachbefund, daß bei *invidere* dem ältesten Latein eine syntaktische Differenzierung fremd war. Alles Gewicht lag auf dem Verbum selbst, das die Macht des bösen, neidischen Blicks ausdrückte – eine Macht, die ihr Objekt unmittelbar und ungeteilt traf, lediglich mit verschiedenen äußeren Folgen, die von der Einzelsituation, z. B. von den magischen Kräften des Neidischen abhängen mochten. So kann *invidere* je nach dem Zusammenhang besonderen Klang haben: Es bezeichnet bald eine aus Übelwollen erfolgte tatsächliche Schädigung, bald einfaches Neidegefühl oder auch jene nicht von eindeutigen Motiven getragene Abneigung, die später das Partizip *invisus* «verhaft» prägt<sup>32</sup>; es sei an die ähnlich komplexe Natur des Substantivs *invidia* im altrömischen Sprachgebrauch erinnert<sup>33</sup>. Die Einheit des Phänomens *invidere* wurde jedoch davon nicht berührt. Hier brachte selbst der Übergang vom Akkusativ- zum Dativobjekt keine grundsätzliche Änderung. Für seine Erklärung ist wesentlich, daß gerade in den seltenen frühen Belegen für den Akkusativ der magische Beiklang besonders hervortritt: das gilt für den Accius-vers, von dem Wunsch ausging, ebenso wie für die Grabinschrift CE 54, 2f. (etwa aus sullanischer Zeit) *matrem non licitum es<se uni>ca gnata fruei, quam nei esset, credo, nesci<equi i>nveudit deus*<sup>34</sup>; ähnlich passivisch CE 56, 1 (etwa aus cäsarischer

<sup>31</sup> Quintilian nennt die Konstruktion mit Ablativ treffend eine *figura* (s. Anm. 20).

<sup>32</sup> Doch auch das Verbum *invidere* kann sie ausdrücken: Hor. *Ars* 55ff. *ego cur, adquirere pauca (sc. nova verba) si possum, invideor* (treffe auf Entrüstung), *cum lingua Catonis et Enni ... nova rerum nomina protulerit?* Ähnlich sind etwa Liv. 5, 27, 12 die Faliseer durch Camillus' Großmut *victoria, cui nec deus nec homo quisquam invideat, vici*. Allerdings ist bei dem Verbum diese Bedeutung selten eindeutig.

<sup>33</sup> S. oben Anm. 11.

<sup>34</sup> Der Stelle ist im Typus fast gleich Verg. *Aen.* 11, 42ff. (s. o.), nur tritt dort der Dativ *michi* hinzu. Der Vergleich unterstreicht, daß darin ein fremdes Element liegt.

Zeit) *boneis probata, inveisa sum a nulla proba* – weitere Stellen kommen nicht in Betracht<sup>35</sup>. Daß hier dem starken magischen Gehalt die Wahl des direkten Akkusativobjekts entspricht, ist wohl nicht Zufall, sondern läßt erraten, warum man sonst das entferntere Dativobjekt vorzog: es geschah in dem Streben, jene magische Wirksamkeit, vor der man Scheu empfand, wenigstens zu mildern. Wer etwa *aliquis me invidet* sagte, nannte die Gefahr bei Namen und mochte seinen Schaden noch erhöhen; ein *aliquis mihi invidet* klang schwebend, weniger bedenklich. So muß längst vor Plautus und Terenz, die einmütig den Dativ setzen, das Phänomen des neidischen Blicks entschärft und für die Sprache des täglichen Lebens brauchbar gemacht worden sein – eine kleine, aber beachtenswerte Erscheinung des Sprachtabu. Freilich war damit die alte Bedeutung des Verbums nicht erloschen. Sie konnte auch im neuen Gewande mehr oder minder durchklingen, zudem verschwand der Akkusativ bei *invidere* ja nicht völlig – in Grabinschriften etwa durfte man ihn gern verwenden, denn den Toten schadet kein Neid mehr; wie weit der Kasus darüber hinaus auf der Stufe niederen Aberglaubens lebendig blieb, wissen wir nicht. Nach anderer Richtung hin hat das Partizip *invisus* eine Abschwächung seines ursprünglichen Gehalts erfahren.

### III

Wie die Scheu vor dem bösen Blick auch für die Überlieferung einer Textstelle bedeutsam werden konnte, sei zum Schluß an Varro Ling. 6, 80 gezeigt. Über die Etymologie von *videre* heißt es da: *video a vi[su]; qui< n>que enim sensuum maximus in oculis: nam cum sensus nullus quod abest mille passus sentire possit, oculorum sensus vis usque pervenit ad stellas. hinc visenda, vigilant, vigilum, invident*, und dann folgen die unverständlichen Worte *et atti cum illud oblivio lavet, qui incidunt invidendum*. Es muß sich hier – davon sind alle Deutungsversuche ausgegangen – um einen altlateinischen Vers handeln, man hat wegen *atti* sogar an Accius gedacht<sup>36</sup>. Auf die Worttrennung ist jedoch gar kein Verlaß, denn *oblivio lavet* enthält sicher nicht *oblivio* und eine Form von *lavere*<sup>37</sup>; der nächste Satz *a quo etiam 'violavit virginem' pro 'vit<i>avit' dicebant* lehrt, daß Leitgedanke Varros der Zusammenhang von *vis, videre, violare* war, und darum ist *obli* *violavit* zu trennen. Nun läßt sich – mit Benutzung älterer Vorschläge – der Text verhältnismäßig leicht wie folgt herstellen: *et anticum illud 'obli< quis oculus> violavit, cui [in]vidit*

<sup>35</sup> Die Ergänzung Mommsens in der sog. *Laudatio Turiae* (CIL VI 1527) 2, 26 *liberi quos aliqua<ndiu sors invi>derat* ist nicht sicher. – Sonst enthält das Thes.-Material aus früher Zeit nur Belege mit dem Akkusativ neutraler Pronomina, denen nicht viel Gewicht zu kommt: Acc. *Trag.* 215 *id quod multi invideant multique expetant*, Nep. *Thras.* 4, 2 und Hor. *Sat.* 1, 9, 25, dann Statius und Spätere. Erinnert sei noch an *invideor* bei Horaz (Anm. 32) und an das Gerundiv *invidendum*, das seit demselben Autor adjektivisch verwendet wird; völlig anders dagegen sind Fälle wie *Manil.* 4, 874 *fraudare bonis, quae nec deus invidet ipse* (d. h. 'vorenhält' mit zu ergänzendem Dativ; s. Housman z. St.).

<sup>36</sup> So zuletzt wohl E. W. Fay, AJP 35 (1914) 251 und R. G. Kent in der Ausgabe der Loeb Library.

<sup>37</sup> So etwa Fay a. O.

*invidendum* (sc. *esse*)<sup>38</sup>. Die Sentenz, daß ein böses Auge all das Beneidenswerte vernichtet, das es sieht, hat Varro eingefügt, weil sie ihm den gesuchten festen Bezug von *videre* und *violare* bot; sie hat aber später – wie es scheint – einen abergläubischen Abschreiber so erschreckt, daß er mitten in der gefährlichen Wendung *obliquus oculus* abbrach. Überraschen wird das niemanden, der bei S. Seligmann<sup>39</sup> nachliest, Welch befremdliche Wirkung das Aussprechen solcher Worte noch heute in den Mittelmeerlandern haben kann.

---

<sup>38</sup> *anticum* schon Victorius. Weiterhin *oculis violavit, qui vidit invidendum* (= *non videntum*) K. O. Müller, ähnlich Kent; *obli<que> violavit, quom vidit invidendum* Otto, *Sprichwörter* 176 Anm. Von hier aus ist oben versucht, ein möglichst einfaches Latein herzustellen. *obliquus oculus* sagt Hor. *Epist.* 1, 14, 37. Für die Verwechslung von *cui* und *qui* s. Norden, *Die Geburt des Kindes* 63 Anm. Falscher Zusatz oder Auslassung des Präfixes *in* ist bekanntlich eine häufige Korruption; das so entstandene *invidit* wurde dann zu *incidit* weiter verdorben, vgl. Mus. Helv. 13 (1956) 171 Anm. 14.

<sup>39</sup> *Die Zauberkraft des Auges und das Berufen* (Hamburg 1922) 60f.

## Vorschläge zum Text des Dyskolos

Von Rudolf Kassel, Würzburg

16 οὐδέ τε καταλελειμμένον μικροῦ τότε.  
ποτε der Papyrus. Gegensatz zu τότε ist ἥδη δ' ἐστὶ μειρακύλλιον δ παῖς κτλ.  
(27f.).

93 πεπαράνηκε (von παρουνέω).

195 ἐὰν δὲ τοῦτ' αἰσθητ' ἀπολεῖ κακῶς πάνυ  
παίλων ἐκείνην.

Martins κακὴν κακῶς wäre nur in einer Verwünschung am Platz, nicht in der Rede des geängstigten Mädchens, das um die alte Frau bangt.

414 κομψῷ νεανίσκῳ γε

Damit ist der Vers metrisch geheilt. Die Stellung wie Eur. Cycl. 283 *aἰσχρὸν στράτευμά γ'.*

423 καὶ τὰς ὁφρῦς ἄνεις ποτ', ὡς τρισάθλιε·

ἐγώ σε χορτάσω κατὰ τρόπον τήμερον.

ανεσοπογ' der Papyrus. Vgl. Eur. Iph. A. 648 μέθεις νῦν ὁφρῦν.

542 ή πρώτη μὲν οὖν

ἔφ]οδος τοιαύτη γέγονεν.

550 Es ist nicht einzusehen, wie δλος soll heißen können «à moi tout seul» (Martin). Darf man ὅνος riskieren? ὅνος ἄγω μυστήρια klagt der aristophanische Xanthias (Ran. 159).

724 τῆδε προσιέναι θύρᾳ

πρ. τῇ θύρᾳ der Papyrus.

727-729 Kein Personenwechsel, wovon der Papyrus keine Spur zeigt, sondern alles gehört in die Rede Knemons:

«οὐκ ἔξις με προσιέναι·

οὐ προσέρχομ'. οὐδὲν ἡμῖν γέγονας αὐτὸς χρήσιμος·

οὐδ' ἔγώ σοι νῦν.»

So, meint Knemon, hätte Gorgias gegen mich räsonnieren können (vgl. 724f.), aber er hat es nicht getan, sondern mich gerettet. Danach fährt Knemon in seiner eigenen Rede fort: τι δ' ἐστι; (so der Pap.) μειράκιον {δ'}, ἐὰν ἔγὼ κτλ. Schwierigkeiten macht nur das stark elliptische δπερ ἀν ἄλλως καὶ δικαίως (727); der Sinn muß sein: «er hätte sich in dieser Situation auch anders verhalten können, und mit gutem Grund, indem er mir nämlich vorgerückt hätte οὐκ ἔξις με προσιέναι usw.».

746 ist die Interpunktions zu ändern:

ἄλλ' ἵσως ταῦτ' ἐστ' ἀρεστὰ μᾶλλον οὕτω πράττετε.

(πράττετε «nur zu!»)

771 κρείττω[ν] ἔτι.  
775 Κα. ἀπολέλειμμ' ἵσως.

ἀπολειμμ' der Papyrus.

841 ἔστιν ἡμῖν ἐγγυᾶν  
ημινεστιν der Papyrus.

856 ist nach dem Faksimile zu lesen δεῖ πότον  
ἡμῶν γενέσθαι, παππία, νυνὶ [κ]αλόν,

was einen ausgezeichneten Sinn ergibt und alle Änderungen überflüssig macht.  
ἡμῶν wie ημεῖς 859.

880f. τί μοι προσαυλεῖς, ἄθλι'; οὐτος, οὐδέπω σχολή [μοι.  
πρὸς τὸν κακῶς ἔχοντα πέμποντος' ἐνθαδί μ', ἐπίσ[χες.

893 δ δύσκολός [γ' ἔνδον καθεύδει μόνος.

Vgl. 898 ἔξω προσελκύσωμεν αὐτόν.

# Die Sokratesdoxographie bei Aristoteles

Von Olof Gigon, Bern

Für Willy Theiler zum 24. Oktober 1959

## I

Daß Aristoteles als erster die Philosophie geschichtlich verstanden und die philosophischen Leistungen der früheren Generationen als Vorstufen zu seinem eigenen Werke ausdrücklich berücksichtigt und interpretiert hat, ist evident und bedarf keines Nachweises mehr. Auch die bekannte Stelle des platonischen Phaidon und ihre Verwandten vermögen nicht ernstlich gegen diese Tatsache aufzukommen.

Ungenügend erforscht ist dagegen die doxographische Methode des Aristoteles im Einzelnen. Ich meine damit nicht die zuweilen bis zum Überdruß diskutierte Frage, ob und wie weit die Mitteilungen des Aristoteles über die Vorsokratiker, über Platon und die Akademie historisch zuverlässig sind oder nicht. Ich denke vielmehr an folgende Probleme: Stellen die zumeist auf viele Orte verstreuten Notizen über diesen oder jenen bestimmten Philosophen ein widerspruchsloses und kohärentes Ganzes dar? Wie wird dem einzelnen Philosophen sein Platz in der Gesamtentwicklung angewiesen, wie seine eigentümliche Leistung hervorgehoben und seine Unzulänglichkeit kritisiert? Eine monographische Behandlung dieser Dinge für einen Anaxagoras, Empedokles, Demokrit und andere würde nicht nur unser Wissen von diesen Philosophen und ihrem Einfluß erweitern, sondern auch Einblicke in den Charakter der verschiedenen Pragmatien verschaffen, die in ganz anderen Zusammenhängen überraschend wichtig werden können.

Wenn wir uns hier der Sokratesdoxographie zuwenden, so geschieht es nicht, um einmal mehr zu versuchen, Näheres über den geschichtlichen Sokrates zu erfahren. Dieses Problem lassen wir hier in Frieden ruhen. Wir wählen Sokrates vielmehr aus andern Gründen. Einmal nimmt er offensichtlich schon bei Aristoteles jene Schlüsselposition in der Philosophiegeschichte ein, in der wir ihm bei allen späteren Doxographen begegnen; eine Schlüsselposition, die nicht bloß in den Ethiken, also der praktischen Philosophie, sondern auch in der Metaphysik, also der *θεωρητική*, zur Geltung kommt. Weiterhin zeigt es sich, daß die Zahl der doxographisch relevanten Stellen verhältnismäßig gering ist. Wir nennen dabei relevant diejenigen Texte, die weder reine Namensnennungen (Sokrates als Beispiel eines konkreten Einzelmenschen) noch in sich geschlossene Apophthegmata bieten noch endlich mit Sicherheit auf den *Σωκρατικός λόγος* eines Sokratikers zurückgeführt werden können; da wir nicht wissen, wie weit Aristoteles die Schriften eines Antisthenes, Aischines usw. überhaupt berücksichtigt hat, reduziert sich der letzte

Fall praktisch auf die Erwähnungen des platonischen Sokrates. Was nach Ausscheidung der drei Gruppen übrig bleibt, sind die Stellen, die die philosophische Leistung des Sokrates selbst als eine Etappe in der geschichtlichen Entwicklung herausarbeiten wollen.

Es wird sich ergeben, daß Aristoteles ein Bild des Sokrates zugrundelegt, das zwar wenige, aber energisch gezeichnete Züge aufweist. Ihm gilt die gegenwärtige Untersuchung. Nebenbei wird auch für das Verständnis der aristotelischen Pragmatien im Ganzen Einiges abfallen.

Die Texte, die wir benötigen, sind zum größten Teil in dem nützlichen Büchlein von Th. Deman, *Le témoignage d'Aristote sur Socrate* (Paris 1942) vereinigt. Allerdings fehlen einige wichtige Stücke, und umgekehrt sind mit leiser Inkonsenz ein paar Stellen aufgenommen, die sich am einfachsten als Platonzitate verstehen lassen. Dennoch ist es zweckmäßig, zunächst Demans Liste zum Leitfaden zu wählen.

Auf die beiden ersten Nummern soll in anderm Zusammenhang näher eingegangen werden. Es sind die berühmt-berüchtigten Bemerkungen des Aristoteles über die Nähe der sokratischen Logoi zu den Mimoī der Syrakusaner Sophron und Xenarchos (*Π. ποιητῶν* Frg. 3 Ross und Poet. 1447 a 28–b 13). Man wird sie von Duris F Gr Hist 76 F 72, Diog. Laert. 3, 18 usw. nicht abtrennen können. Wir haben also einen der interessanten Fälle, in denen eine stilkritische und eine biographische Aussage unmittelbar parallel laufen; Herakleides Fr. 6 W. ist gleich zu beurteilen.

Auf den uns erhaltenen Menexenos 235 D zielen offensichtlich Nr. 18 (Rh. 1367 b 7ff.) und 19 (Rh. 1415 b 30ff.). Beachtenswert sind diese Zitate aus zwei Gründen. Einmal betreffen sie einen Dialog, der so schlecht proportioniert und so unschön gestaltet ist, daß man sich fragen kann, ob er in der uns vorliegenden Form wirklich von Platon selbst zur Veröffentlichung bestimmt worden ist. Zweitens sei nicht übersehen, daß im Schriftenverzeichnis des Aristoteles ein Titel «Menexenos» überliefert ist. Es muß ein Dialog gewesen sein, und man wird schwerlich annehmen wollen, daß ein anderer Namensträger gemeint sei als der aus dem platonischen Lysis, Phaidon und Menexenos bekannte junge Freund des Sokrates. Wie hat sich wohl der aristotelische Menexenos zum platonischen verhalten? Und wie trat im aristotelischen Dialog Sokrates auf? Sokrates kann ja in einem Dialog dieses Titels ebenso wenig gefehlt haben wie etwa im «Kallikles» des Xenokrates (Diog. Laert. 4, 12)<sup>1</sup>. Freilich ist das eine wie das andere Werk bis auf den Titel, soweit ich sehe, untergegangen, so daß sich die Frage, wie das Porträt des Sokrates da aussah, schlechterdings nicht beantworten läßt. Man muß nur in Rechnung stellen, daß es dies gegeben hat.

---

<sup>1</sup> Vgl. P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote* (1951) 32 und 43f. Auch der *Phaidondas* des Demetrios v. Phaleron (Frg. 109 W.) zeigt, daß noch in der Generation nach Aristoteles Dialoge mit sokratischen Szenerien, also in Nachahmung von und Konkurrenz zu sokratischen Logoi der Sokratiker der ersten Generation, geschrieben worden sind.

Nr. 20 (Rh. 1419 a 8 ff.) und 21 (Soph. el. 183 b 6 ff.) zitieren Platons Apologie, Nr. 22 (Pol. 1260 a 20 ff.) vermutlich den Menon 71 Dff., während Nr. 23 (EE 1247 b 11 ff.) schwieriger zu beurteilen ist. Daß es lediglich Euth. 279 D meint, ist keineswegs sicher. Außerdem wäre zu fragen, ob mit der leider übermäßig knappen Bemerkung der EE (die *ἐπιστῆμαι* seien nach Sokrates *εὐτυχίαι*) der Komplex EN 1099 b 7–8, 1153 b 21–25 usw. kombiniert werden muß oder nicht. Dies würde in eine Seitenlinie der Sokratesdoxographie hineinführen, die wir aber hier nicht verfolgen wollen.

Wir übergehen auch die Mehrzahl der apophthegmatischen und biographischen Notizen, deren Provenienz unklar und Deutung schwierig ist, und beachten zunächst nur noch einige Kleinigkeiten, die den entscheidenden doxographischen Mitteilungen nahestehen.

Nr. 10 (Diog. Laert. 2, 23) und 11 (Plut. Mor. 1118 C aus den nur hier bezeugten *Πλατωνικά*) erwähnen eine Reise des Sokrates nach Delphi und daß das delphische «Erkenne dich selbst» ihm den Anstoß zu der Frage *τι ἀνθρωπός ἐστι* gegeben habe. Wir dürfen dies getrost als eine Konkurrenzergänzung zu Plat. Apol. 20 Cff. auffassen. Auf der andern Seite hat Aristoxenos damit aufgetrumpft, daß er seinen Pythagoras die Mehrzahl seiner ethischen Lehren von der delphischen Priesterin Themistokleia empfangen ließ (Frg. 15 W.). Daß es sich da um eine wenig überzeugende Erfindung des Aristoxenos selbst handelt, verrät sich schon daran, daß sie in der reichen spätern Pythagorastradition fast keine Spuren hinterlassen zu haben scheint<sup>2</sup>.

Wichtiger für uns ist, daß Aristoteles mit dieser Geschichte die wesentliche Leistung des Sokrates hat begründen wollen, die Abkehr von der Betrachtung der Natur zur Frage nach dem Menschen. Von ihr sprechen im rein doxographischen Zusammenhang Met. 987 b 1–2 und Part. an. 642 a 28–31. Ähnlich wie im Falle der Beziehungen Platons zum Mimos stehen wir also auch hier vor der charakteristischen Parallelle zwischen einem biographischen Bericht und einer sachlichen Feststellung. Der nächste Text führt uns gleich zu einem dritten Fall derselben Art.

Es ist Nr. 17 aus der Diskussion der EE über die Freundschaft (1235 a 35–b 2). Die Auffassung, daß alle Freundschaft auf dem *χορήσιμον* beruhe, wird belegt mit einem Apophthegma des Sokrates, der *παραβάλλω* darauf hinwies, daß wir Speichel, Haare und Fingernägel, ja sogar den ganzen Körper des Menschen wegzuwerfen pflegen, wenn er tot, also zu nichts mehr nütze ist. Zu beachten ist zunächst das Grundsätzliche. Sokrates wird mit einer *παραβολή* eingeführt. Daß es sich da um ein charakteristisch sokratisches Verfahren handelt, lehrt die wichtige Stelle Rh. 1393 a 22–1394 a 9 (bei Deman teilweise als Nr. 16 gegeben): Die *κοινά πίστεις* unterscheiden sich in Enthymema und Paradeigma, wobei dieses ausdrücklich als

<sup>2</sup> Was sonst von Beziehungen des Pythagoras zu Delphi berichtet wird, teilweise in naheliegender Ausdeutung seines Namens, führt in ganz andere Richtung: Iambl. V. P. 5–7, Diog. Laert. 8, 21 mit unerklärbarem (auf Hermippus zurückgehendem?) Zitat.

eine Form der *ἐπαγωγή* bezeichnet wird. Hier haben wir wiederum zwei Teile, sofern das Paradeigma ein geschichtliches oder ein erfundenes sein kann; die erfundenen endlich sind entweder *παραβολαί*, wie in der Sokratik, oder *λόγοι*, also Fabeln, wie sie sich vorzugsweise bei Äsop finden.

Das Stichwort *ἐπαγωγή* verknüpft dieses Schema mit dem grundlegenden doxographischen Abschnitt Met. 1078 b 9–32, der in der *ἐπαγωγή* und im *δολεσθαι καθόλον* die geschichtliche Leistung des Sokrates auf dem Felde der philosophischen Methode erkennt. Beachtung verdient auch, wie Sokrates und Äsop nebeneinander gerückt werden. Denn geistesgeschichtlich gesehen muß die Gestalt des Äsop (ganz abgesehen von der bekannten Stelle Phaid. 61 B, die vermutlich hintergründiger gemeint ist, als wir heute zu erkennen vermögen) zweifellos in vielen Stücken als ein Vorläufer des Sokrates gelten. Es ist ja auch bezeichnend, daß eine der ganz wenigen Stellen, an denen Aristoteles Antisthenes zu Worte kommen läßt, in knappster Form eine Fabel äsopischen Stiles bringt (Pol. 1284 a 15–17).

In ganz anderer Richtung bedeutend ist der Begriff des *χρήσιμον*. Pointiert gesagt offenbart sich an ihm für Aristoteles selbst der Gegensatz zwischen den beiden Hauptteilen der Philosophie, der Theoria und der Praxis. So entschieden die Ethik darauf zielen muß, nicht bloß zu erkennen, was Tugend sei, sondern den Hörer auch tugendhaft zu machen (EN 1095 a 5–6, 1103 b 26–31, 1105 b 11–18, 1179 a 35–b 4, EE 1216 b 21–25, ferner 1214 a 9ff. und endlich MM 1182 a 4ff. Einigen der Formulierungen steht Epikur Frg. eth. 2 D. offensichtlich nahe), so energisch wird von der Theoria jeder Gedanke an eine Nutzbarkeit ferngehalten. Es genügt, auf Protr. Frg. 12 Ross, Met. A 1/2 und EN 1141 b 3–8 zu verweisen.

Folgerichtig erklärt Part. an. 642 a 28–31 ausdrücklich, die Philosophie habe sich von Sokrates an der *χρήσιμος ἀρετή* zugewandt. Unsere EE-Stelle illustriert die Wichtigkeit des *χρήσιμον* an einem besondern Falle.

Doch damit ist ihr Interesse noch nicht erschöpft. Prüfen wir ihren Text näher, so bemerken wir bald, daß er sich durch jene sonderbare Unordentlichkeit auszeichnet, die in den aristotelischen Pragmatien so oft begegnet. Der Gegensatz zwischen den Griechen, die die Leiber ihrer Toten als *ἄχειρστα* wegwerfen, und den Ägyptern, die sie als Mumien aufbewahren, weil sie ihnen noch *χρήσιμα* (wozu?) seien, wird mit einer Grobheit herausgearbeitet, die geradezu anstößig wirkt. Außerdem fehlt jede Erklärung darüber, was Sokrates unter der Nützlichkeit eines Freundes eigentlich verstanden hat. Wir haben es also mit der sorglos resümierenden Wiedergabe eines ursprünglich viel ausführlicheren Textes zu tun.

Dieser Text beruhte auf einem sokratischen Logos, den wir in zwei Varianten fassen können. Die eine, ein im Ganzen sorgfältig disponiertes Stück, findet sich bei Xen. Mem. I 2, 53–55 als Lehre des Sokrates selbst. Xenophon schöpft augenscheinlich aus demselben Grundtext, den auch die Vorlage von EE benutzt hat. Wir gehen darauf nicht weiter ein. Die andere Variante geht unter dem Namen des Sokratikers Aristipp, und zwar besitzen wir sie sowohl als eine doxographische Mitteilung (Diog. Laert. 2, 91) wie auch als ein Apophthegma, das unmittelbar

mit dem Bios des Philosophen selbst verknüpft ist. Denn Aristipp beantwortet mit dem sokratischen Satz den Vorwurf, er habe brutal den eigenen Sohn verstoßen (Diog. Laert. 2, 81), was mit der Tatsache kombiniert werden muß, daß Aristipp nicht etwa seinen Sohn, sondern ungewöhnlicherweise seine Tochter zur Erbin seiner Philosophie gemacht hat (Diog. Laert. 2, 72 und Ep. Socr. 29)<sup>3</sup>. Es ist ein besonders hübsches Beispiel der Doppelspurigkeit der Tradition in Biographie und Doxographie, die wir schon oben zu beachten hatten. Unlösbar ist freilich das Problem, wie sich die Sokrates- und die Aristippos-Variante letztlich zu einander verhalten. Immerhin darf daran erinnert werden, daß von den mißratenen Söhnen bedeutender Väter in Platons Protagoras und Menon die Rede ist und daß ein eigentümlicher Text des Aristoteles (Rh. 1390 b 28–31) neben den Nachkommen des Kimon und Perikles auch diejenigen des Sokrates selbst aufführt als solche, die zu *ἀβελτερίᾳ καὶ ρωθρότης* ausarteten. Und zu guter Letzt hören wir andeutungsweise dasselbe vom eigenen Sohn des Aristoteles (Gnomol. Vatic. Nr. 330 Sternb.).

In die Nähe Aristipps führt auch der letzte Komplex, den wir im Vorfeld der großen Doxographica berücksichtigen müssen. Rh. 1417 a 15–21 spricht davon, daß die Diegesis *ἡθική* zu sein habe. Aus dem *ἡθος* erwächst die vom *τέλος* her bestimmte *προαιρεσις*. Den mathematischen Untersuchungen hingegen fehlt das *ἡθος*. Denn anders als im sokratischen Logos steht bei ihnen weder eine *προαιρεσις* noch ein *τέλος οὐδὲ ἔνεκα* zur Diskussion. Hier kehrt der Gegensatz zwischen Theoria und Praxis, der soeben am *χρήσιμον* sichtbar wurde, verschärft wieder. Die Sokratik hat es ausschließlich mit der ethischen Praxis, also mit dem *ἀγαθόν* zu tun; für Aristoteles ist ja, wie die ethische Doxographie noch genauer zeigen wird, das *τέλος οὐδὲ ἔνεκα* geradezu der Inbegriff des *ἀγαθόν*. Der Ethik steht die Mathematik gegenüber. Die mathematischen Größen befinden sich jenseits von Bewegung, Handeln und *ἀγαθόν*. Sie sind also in einem viel radikaleren Sinne ein Objekt reiner Theoria als etwa der sichtbare Kosmos, der immerhin Bewegung besitzt und insofern auf das *ἀγαθόν* hin interpretiert werden darf.

Die mannigfachen Konsequenzen, die sich aus diesem Nichtvorhandensein des *ἀγαθόν* im Felde der Mathematik für die pythagoreische Zahlenspekulation und für die akademische Zahlen- und Idealzahlentheorie ergeben, sind hier nicht zu verfolgen. Wohl aber müssen wir einige andere Stellen heranziehen.

Von Deman schon erwähnt, aber nicht ausgewertet ist Met. 996 a 22–b 1: Nicht jedes Seiende kennt alle vier Arten der Verursachung. Wo Unbewegtes vorliegt, fallen die Bewegungsursache, die Zielursache und damit auch das *ἀγαθόν* hinweg. Dementsprechend hat in der Mathematik der teleologische Beweisweg keinen Ort.

<sup>3</sup> Bedenkenlos weitergesponnen hat diese Geschichte der unbekannte Autor, dem Eus. *Praep. Ev.* 14, 18, 31–32 folgt. Seine Behauptung, der alte Aristippos habe über die Lust als Telos *οὐδὲν ἐν τῷ φανερῷ* gesagt und erst sein gleichnamiger Enkel sich *σαφῶς* in diesem Sinne geäußert, hat in der neuesten Forschung höchst unverdienten Glauben gefunden. Die (im Grunde banale) Tatsache, daß uns die Lehre Aristipps wie die des Antisthenes und Diogenes weitgehend umgesetzt in die formelhafte Sprache der hellenistischen Doxographie überliefert ist, hat mit jener Erzählung nicht das mindeste zu tun.

Aus diesem Grunde ist, wie Aristoteles nun berichtet, die Mathematik von Sophisten wie Aristippos beschimpft worden. Während selbst in dem ordinärsten Handwerk stets nach dem *βέλτιον* ή *χείρον* gefragt werde, sei in der Mathematik von ἀγαθά und κακά überhaupt nicht die Rede. So weit Aristoteles. Wir ergänzen mühelos, was er mitzuteilen unterlassen hat: Für Aristipp ist die Frage nach ἀγαθόν und κακόν, also nach dem, was der Mensch tun und lassen soll, die einzige, mit der sich die Philosophie befassen darf. Alles was nicht der ethischen Erziehung des Menschen dient, wie eben die Mathematik, ist verwerfliche Spielerei.

Aristoteles nennt an unserer Stelle Aristippos einen *σοφιστής*. Mit dem im Apophthegma Rh. 1398 b 29–31 (Deman Nr. 4) implizierten Urteil (zu dem die Gnomologien einige Parallelen bieten) reimt sich diese abschätzige Bezeichnung in keiner Weise zusammen. Sie ist auch nicht als eine gültige historische Einordnung zu verstehen, sondern bloß als ein Ausdruck der tiefen Abneigung des Aristoteles gegen jeglichen Versuch, manifeste Tatbestände mit Paradoxa zu überspringen. Die summarische Verwerfung eines Seinsbereichs vom Rang der mathematischen Dinge empfindet er als eine solche unerlaubte Paradoxologie.

Damit ist aber die Tatsache nicht beiseite geschafft, daß die Äußerung Aristipps durchaus die eines Sokratikers ist, dem es auf die Fürsorge für die Seele allein ankommt. Wir haben hier nicht die Stellen der antiken Doxographie aufzuhäufen, die dartun, daß Antisthenes und noch mehr Aristippos reine Ethiker gewesen sind und die naturphilosophische Theoria mit einer Verachtung beiseite geschoben haben, von der bei Platon nur noch ein schwacher Nachhall zu spüren ist. Schon der bloße Vergleich von Met. 996 a 22–b 1 mit Rh. 1417 a 15–21 beweist, daß Aristipp eine von Aristoteles selbst als genuin sokratisch bezeichnete Position einnimmt. Wir bemerken nebenbei, daß Epikurs bekannte Animosität gegen die Mathematik zu einem guten Teil von eben dieser Position abhängen dürfte.

Anders erscheint dasselbe Problem in Met. 1078 a 31–b 6. Begonnen wird mit der Distinktion von ἀγαθόν und καλόν. Jenes ist ausschließlich in der Praxis als einer Form der Bewegung zuhause, dieses auch im Unbewegten. Dann werden τινες eingeführt, die behaupten, die Mathematik habe mit καλόν und ἀγαθόν nichts zu schaffen. Aristoteles widerspricht. Er reduziert das καλόν auf seine Unterarten τάξις, συμμετρία und ὀρισμένον. Da diese Dinge mathematisch nachgewiesen werden können, läßt sich sagen, daß die Mathematik das καλόν als αἴτιον sehr wohl kenne.

Dieser Text ist nicht weniger ungepflegt als das oben besprochene EE 1235 a 35–b 2. Er verknüpft grob verschiedene Gedanken und überläßt es dem Leser, herauszufinden, wie sie zusammengehören mögen. Die τινες sind augenscheinlich wiederum Aristipp mit seiner Verwerfung der Mathematik im Namen des ethischen ἀγαθόν; und daß ein solches ἀγαθόν in der Mathematik tatsächlich nicht vorkommt, kann auch Aristoteles von seinen eigenen Prinzipien her nicht bestreiten. Unser Text bestreitet es denn auch gar nicht, sondern wechselt höchst befreindlich vom ἀγαθόν auf das καλόν hinüber, das unter ganz andern Bedingungen steht. Was es

dann heißen soll, daß in der Zone der unbewegten mathematischen Dinge das *καλόν* als *αἴτιον* wirkt, erfahren wir nicht. Der letzte Satz weist allerdings darauf hin, daß wir bloß einen Auszug aus einer gewiß sorgfältiger gebauten Darlegung vor uns haben<sup>4</sup>.

Am Rande sei noch auf eine Textgruppe aufmerksam gemacht. Wenn Mathematik und Ethik sich als zwei verschiedene Seinsbereiche erweisen, so folgt, daß auch verschiedene Wege zu ihnen hinführen. Das *ἀγαθόν* als Telos der Ethik wird bei Aristoteles erreicht in einem langwierigen Prozeß der Koordination der beiden Seelenteile, des *λογικού* und des *ἄλογον*. Die Mathematik dagegen beansprucht lediglich das *λογικόν*. Dies bedeutet pädagogisch, daß der junge Mensch, für den die mangelhafte Koordination zwischen den Seelenteilen geradezu charakteristisch ist, die ethische *ἀρετή* nur mit der größten Mühe, die mathematische Wissenschaft hingegen ganz leicht zu erwerben vermag. Zu vergleichen sind dazu EN 1095 a 2–11, wo freilich wie im ganzen Prooimion der EN eine Reihe von Gedanken nur flüchtig und gewissermaßen provisorisch angetönt wird, ferner 1142 a 11–20 u. a. Es würde sich übrigens lohnen, das Porträt des *νέος* in der aristotelischen Ethik einmal monographisch zu analysieren. Der Vergleich mit den *νέοι* der sokratischen Dialoge würde einige interessante Beobachtungen gestatten.

Nun wäre es an der Zeit, zur Interpretation der doxographischen Haupttexte überzugehen. Doch ohne Vorbereitung ist dies nicht ratsam. Denn jeder Text liefert nur einen bestimmten Aspekt und ein Bruchstück eines Ganzen, das überall zugrundeliegt, aber in unsrer Pragmatien nirgends vollständig sichtbar wird. So empfiehlt es sich, vorwegnehmend dieses Ganze zu skizzieren, damit sich dann vor den Texten der Blick rascher auf die Punkte zu konzentrieren vermag, auf die es ankommt.

Einiges kennen wir schon. Aristoteles setzt für Sokrates zwei Ausgangspunkte, einen sachlichen und einen methodischen. Jener besteht in der Wendung zur Ethik, zum Problem des Guten, das allein dem menschlichen Leben Nutzen zu bringen vermag. In Part. an. 642 a 28–31 meint Aristoteles geradezu, durch Sokrates sei die Naturphilosophie überhaupt zum Erlöschen gebracht und das Zeitalter der Ethik inauguriert worden. Wir dürfen zuversichtlich annehmen, daß er diese These, die die spätere Philosophiegeschichte weitgehend beherrscht hat, nicht nur in einer Pragmatie am Rande angemerkt, sondern auch in einem publizierten Werke ausführlich vorgetragen hat. Am ehesten bietet sich natürlich *Π. φιλοσοφίας* dar.

Den methodischen Ausgangspunkt fixiert am klarsten Met. 1078 b 27–29. Sokrates führt in die Philosophie erstens die *ἐπαγωγή* und zweitens das *δριζεσθαι καθόλου* ein. Daß unter der *ἐπαγωγή* das *παράδειγμα* in der Form der *παραβολή*, also das vergleichende Argumentieren mit Phänomenen des alltäglichen Lebens zu verstehen ist, sahen wir schon. Bekanntlich gilt auch bei Xen. Mem. I 2, 37 dieses Verfahren als typisch sokratisch. Wichtiger ist jedoch das zweite, der *δρισμός* auf

<sup>4</sup> Vgl. G. Giannantoni, *I Cirenaici* (1958) 88f. und in der Fragmentsammlung I B 11–18. Die Arbeit ist tüchtig und wertvoll, wenn auch zuweilen methodisch etwas unsicher.

das *καθόλον* hin. Auch da steht aus dem Bereich einer naiveren Sokratik Xenophon zur Verfügung (Mem. I 1, 16). Allerdings will bei ihm die *τι ἔστιν*-Frage lediglich den Menschen an seine ethische Verantwortung und an das *γνῶθι σαντόν* erinnern, während bei Aristoteles der ontologische und logische Aspekt im Vordergrund steht.

Recht auffallend ist, daß Aristoteles zwar gelegentlich von der Problematik des *ὅρίζεσθαι* bei Antisthenes spricht (Met. 1043 b 23–28, 1024 b 32–34, Top. 104 b 20–21), es aber vielleicht absichtlich vermeidet, den von ihm verachteten Paradoxologen mit Sokrates in Verbindung zu bringen.

Von größter Bedeutung ist nun der nächste Schritt im doxographischen Aufbau. Sache und Methode schließen sich zusammen. Den Weg zum *ἀγαθόν* nennt die *ἐπαγωγή*, das *ἀγαθόν* selbst aber erweist sich als ein durch den *ὅρισμός* gewonnenes *καθόλον*.

Darin ist zweierlei enthalten. Zunächst eine scharfe Abgrenzung gegen Platon. Das Gute als den Zielpunkt aller Ethik bestimmt Sokrates als ein *καθόλον* und damit als ein *ἀχώριστον*, Platon dagegen als ein *εἶδος χωριστόν*. Daß Aristoteles in dieser Alternative gegen Platon und für Sokrates Partei ergreift, liegt auf der Hand. Doch bleibt auch seine eigene Abgrenzung gegen Sokrates keineswegs aus. Das *καθόλον* zieht den Begriff der Episteme nach sich. Wer das *ἀγαθόν* als *καθόλον* bestimmt, macht es zum Objekt einer Wissenschaft; es läßt sich also aneignen wie jede andere wissenschaftliche Wahrheit. Doch dies kann Aristoteles nicht zugeben. Denn das Gute soll nicht nur vom *λογικόν* in der Seele theoretisch gewußt, sondern muß vom Menschen verwirklicht werden. Dazu bedarf es aber einer Zusammenarbeit zwischen dem *λογικόν*, das die Richtung weist, und dem *ἄλογον*, das den Impetus liefert. Eine angemessene Definition des Guten muß dies berücksichtigen.

So entsteht denn jenes doxographische Schema, das man die Basis der aristotelischen Ethik nennen muß und das in jeder der drei Pragmatien vorliegt. Freilich ist es jedesmal so eigentümlich verzerrt, daß man jede der drei Fassungen nur im Blick auf die beiden übrigen richtig zu interpretieren vermag und daß der Schluß nahezu unausweichlich wird, es handle sich um verschiedene Bearbeitungen eines und desselben Grundtextes, der unter den Werken des Aristoteles einmal existiert haben muß. Das *ἀγαθόν* wird von Sokrates als ein *καθόλον* definiert, von Platon als ein *εἶδος χωριστόν*, von Aristoteles gegen beide als das *τέλος τῶν πρακτῶν*. Wenn in der hellenistischen Philosophie der Begriff des *τέλος* eine solche Prägnanz erhalten hat, so verdankt er es dieser aristotelischen Konzeption, deren Gewicht dadurch nicht gemindert wird, daß das Wort schon vor und bei Platon sporadisch im Sinne des letzten Zweckes auftaucht. Überaus bezeichnend darf man es nennen, daß der erste Hellenist, der ein ethisches Hauptwerk *Περὶ τέλοντος* betitelte, Epikur war; der aristotelische Einfluß ist da, wie anderswo, unverkennbar. Es folgt, soweit ich sehe, Kleanthes, vermutlich in Polemik gegen Epikur.

Kehren wir zu Sokrates zurück, so ergeben sich aus seiner These noch einige Folgerungen.

Erstens entfällt mit der Spannung zwischen *λογικόν* und *ἄλογον* die Möglichkeit, daß das *ἄλογον* dem *λογικόν* entgegentreten und es überwältigen könnte. Die Situation, daß der Mensch sich durch das *ἄλογον* treiben läßt, obschon sein *λογικόν* weiß, daß dies verkehrt ist, ist für Sokrates undenkbar. Bei ihm beruht alles falsche Handeln (das es faktisch doch gibt) ausschließlich auf einer Unzulänglichkeit des *λογικόν* selbst, also auf Unwissenheit.

Weiterhin zeigen EN, EE, MM, daß zwei unter den von Aristoteles genannten Tugenden einen gewissermaßen paradigmatischen Charakter besitzen. Auf sie ist nicht nur die *μεσότης*-Formel mühelos anwendbar, sondern ebenso die Psychologie des *λογικόν* und *ἄλογον*. Es sind *ἀνδρεία* und *σωφροσύνη*, also diejenigen Tugenden, die den zwei untern Seelenteilen der platonischen Politeia angehören (was freilich nicht besagt, daß das aristotelische *ἄλογον* einfach eine Zusammenfassung von *θυμοειδές* und *ἐπιθυμητικόν* darstellt; die Dinge liegen da wesentlich komplizierter<sup>5</sup>). Anders als die übrigen Tugenden entstehen Tapferkeit und Selbstzucht evident so, daß ein *ἄλογον* (das nahe beim Tiere ist) sich bereit findet, dem *λογικόν* zu gehorchen. Der tierische Mut und das tierische, in den zwei untersten Sinnesorganen beheimatete Begehrten werden durch das *λογικόν* gelenkt. Für Sokrates ist auch dies unannehmbar. Es verwundert nicht, daß in den aristotelischen Untersuchungen *περὶ ἀρετῶν* der Name des Sokrates nur gerade in den Abschnitten über Tapferkeit und Selbstzucht erscheint. Dort durfte er nicht fehlen.

Was die Tapferkeit angeht, so hören wir, daß Sokrates sie als *ἐπιστήμη* definiert habe, was falsch sei. Der Beweis des Aristoteles ist freilich ziemlich sonderbar. Davon später.

Der Fall der Selbstzucht wirkt auf den ersten Blick unübersichtlich. Das liegt, systematisch formuliert, daran, daß dieser Tugend nicht bloß eine, sondern zwei *κακίαι* gegenüberstehen. Denn man kann entweder *λογικῶς* überzeugt sein, daß man sie mißachten solle, oder man weiß zwar, daß man sie üben müßte, vermag aber dieses bessere Wissen gegen das *ἄλογον* nicht durchzusetzen. Das erste ist die *ἀκολασία*, das zweite die *ἀκρασία*. Die Position des Sokrates kann mit der *ἀκολασία* durchaus rechnen; denn da ist der Ort des Fehlers das *λογικόν* selbst. Die *ἀκρασία* dagegen vermag es nach den sokratischen Voraussetzungen auf keinen Fall zu geben. In der Tat vermerkt Aristoteles, Sokrates habe rundweg bestritten, daß so etwas wie die *ἀκρασία* überhaupt existiere.

Damit ist die Doktrin des Sokrates in allem Wesentlichen umrisSEN.

Wir heben hier nur ein Moment hervor, das Aristoteles selbst angeht. Wenn er in den ethischen Pragmatien die Psychologie des *λογικόν/άλογον* mit solcher Ausdrücklichkeit und Konsequenz zugrundelegt, so tut er es nicht (wie zuweilen behauptet wurde), weil er sich da mit wenigen einfachen Gesichtspunkten begnügen, also auf ein Hereinziehen der komplizierten Doktrinen von De anima verzichten kann. Die beiden Psychologien dienen vielmehr ganz verschiedenen Zwecken, die

<sup>5</sup> Die Anmerkungen Dirlmeiers, *Arist. Nik. Ethik* (1956) Anm. 14, 3 und 25, 3 bedürfen in mehreren Punkten der Korrektur, Klärung und Ergänzung.

es sauber auseinander zu halten gilt. De anima hat die Aufgabe, eine möglichst breite Basis für die Interpretation des Phänomens des Lebendigen im Gesamtbereich der bewegten Natur herzustellen. Die Psychologie der Ethiken dagegen beabsichtigt in erster Linie, die Stellung des Aristoteles gegenüber dem Archegeten der philosophischen Ethik so scharf als möglich herauszuarbeiten. Denn die Dualität des *λογικόν/ἄλογον* trennt ihn von Sokrates nicht minder radikal als ihn die Verwerfung der *εἰδη χωριστά* von Platon scheidet.

Die Stoa hat sich in diesem Punkte (mindestens von Chrysipp an) auf die Seite des Sokrates geschlagen. Poseidonios allerdings, der Aristoteliker unter den Stoikern, ist zur Psychologie des *λογικόν/ἄλογον* übergegangen. Er mag auch noch, vielleicht als letzter, die publizierten Werke des Aristoteles gelesen haben, in denen sie nach dem Hinweis EN 1102 a 26–27 vorgetragen war<sup>6</sup>.

Von Interesse sind nun die doxographischen Reihen, in die Aristoteles die soeben skizzierte *δόξα* des Sokrates eingetragen hat. Die wichtigste (Sokrates, Platon, Aristoteles über das *ἀγαθόν*) haben wir schon berührt. Sie steht aber nicht allein. An den übrigen fällt auf, daß sie weniger auf Aristoteles als auf Platon zugeschnitten zu sein scheinen. Sie wollen vorzugsweise die Entwicklung seiner Lehre klar machen. Bleiben wir in der Ethik, so begegnet eine Reihe, in der die drei genannten Glieder nach oben um ein viertes, die Pythagoreer, ergänzt sind. Noch vor Sokrates haben die Pythagoreer versucht, das Wesen der Tugend zu bestimmen, und zwar mit Hilfe von Zahlen. Aristoteles scheint dabei zwei Varianten unterschieden zu haben. Die erste war ganz primitiv: Sie identifizierte oberflächlich und wahllos ethische Begriffe mit Zahlen, so die Gerechtigkeit mit der Vierzahl. Eine zweite Variante war durchdachter und auch jünger. Aristoteles deutet an, sie sei von Speusipp übernommen worden. Sie konstruierte eine Gleichung von zehn Gegensatzpaaren, wobei das *ἀγαθόν* mit dem *εὖ* identisch wurde. Bedeutender ist jedoch die ontologische Reihe. Sie zielt nicht mehr auf das *ἀγαθόν*, sondern auf die Ideenlehre. Voran steht die Dreiheit Heraklit–Sokrates–Platon. Heraklit liefert den sachlichen Anstoß, die Lehre vom Fluß der Dinge, aus der sich die Unmöglichkeit ergibt, im Bereich der *αἰσθητά* eine Episteme aufzubauen. Sokrates steuert mit der Methode des *καθόλου ὁρίζεσθαι* den Begriff der Episteme selbst bei. Aus diesen beiden Komponenten schafft Platon seine Lehre, die Episteme von den definierbaren Wesenheiten jenseits der *αἰσθητά*.

Dazu hier nur zweierlei. Erstens läßt Aristoteles in Met. 987 a 32 ff. die Einwirkungen auf Platon so ablaufen, daß Heraklit-Kratylos beginnen und Sokrates folgt. Bedenkt man aber die Probleme als solche sowie das biographische *εἰκός*,

<sup>6</sup> Die Argumentation Dirlmeiers a. O. Anm. 25, 2 bzw. 9, 3 kann ich nicht für überzeugend halten. Um nur eines auszuführen: Seltsam, daß bei der Diskussion des Begriffes *τεθρύητα* Platon *Phaid.* 76 D 8, 100 B 5 völlig übersehen worden ist. Warum sollte Aristoteles die platonische Selbstironie nicht haben nachbilden können, gerade im Hinblick auf einen Dialog platonisch-sokratischen Stiles? Und weiterhin: Was hindert denn anzunehmen, daß Aristoteles nicht bloß «als Jüngling», sondern auch in reiferen Jahren Dialoge geschrieben hat? Sollen denn die oben S. 175 erwähnten Dialoge eines Xenokrates und Demetrios v. Phaleron etwa auch Jugendwerke gewesen sein?

so möchte man meinen, die Reihenfolge hätte genau so gut auch die umgekehrte sein können. In der Tat lehrt Diog. Laert. 3, 5–6, daß über die Einordnung Heraklits eine begreifliche Unsicherheit bestand.

Daß Aristoteles Heraklit voranstellt, ist zweitens beachtenswert darum, weil seine sonstigen zahlreichen Äußerungen über diesen Vorsokratiker einen ausgesprochen diffusen Charakter haben. Öfters verrät sich ein recht abschätziges Urteil, und wir haben eigentlich keine Stelle, in welcher er so gewürdigt würde, wie es seiner geschichtlichen Bedeutung für Platons Ideenlehre gemäß wäre. Daß ausgegerechnet das paradoxe *πάντα ἡση* Platon zur Philosophie gebracht hat, ist von Aristoteles aus gesehen nicht unbedingt ein Kompliment für Platon – während auf der andern Seite Aristoteles die methodische Leistung des Sokrates vorbehaltlos anerkannt hat. Im Falle des Sokrates richtet sich seine Kritik nur gegen den ethischen Aspekt der Doktrin.

Auch die ontologische Reihe wird um die Pythagoreer erweitert, merkwürdigweise wiederum in zwei Varianten. Die erste leitet von den Pythagoreern ein Element der Ideenlehre ab, zu dessen Begründung Heraklit und Sokrates nicht ausreichten, und das doch gerade im Problemkreis von Met. A unentbehrlich war: die Relation der Ideen zur sichtbaren Welt. Denn nur soweit die Ideen nicht bloß im Sinne Heraklits von den *αισθητά* abgesondert waren, sondern auch aus ihrer Abgesondertheit auf die Welt der *αισθητά* zurückwirkten, konnten sie in der Geschichte der kosmologischen *aitiai* einen Platz beanspruchen. Die besondere Form der Verknüpfung der *αισθητά* mit den Ideen soll Platon nach Aristoteles von den Pythagoreern entlehnt haben.

Anders steht es mit der zweiten Variante. Sie ergab sich, als Platon die ursprüngliche Ideenlehre zu einer Idealzahlenlehre umformte. Da trat der Begriff der Zahl in den Mittelpunkt. Er rückte Platon so nahe an die pythagoreischen Zahlentheorien, daß daneben der Einfluß von Heraklit und Sokrates bis zur Belanglosigkeit zu verblassen begann. Das zeigt sich schon bei Aristoteles selbst und dann vielfach in der späteren (noch viel zu wenig erforschten) Platondoxyographie. Damit ist der Punkt der äußersten Entfernung von demjenigen Platon erreicht, den wir durch die Dialoge hindurch glauben erkennen zu können.

Abschließend mag Folgendes festgehalten werden. Die skizzierte Sokratesdoxyographie läßt sich im Ganzen mit dem Befund der uns erhaltenen sokratischen Logoi zur Deckung bringen, auch wenn wir uns vielleicht wundern werden, daß Aristoteles aus der Fülle der Texte, die ihm noch zu Gebote gestanden haben muß, nur so wenige Züge als geschichtlich relevant herausgehoben hat. Was dagegen Platon betrifft, so kann die von Aristoteles berichtete Entwicklungslinie in keiner Weise aus den Dialogen abgelesen werden. Sie stammt aus anderen Überlieferungen.

Diese Feststellung ist nicht neu. Doch ist sie wohl noch nicht mit der nötigen Umsicht interpretiert worden. Um nur eine Frage aufzuwerfen: Wie haben wohl Speusippos, Herakleides und Aristoxenos die philosophische Entwicklung Platons beschrieben, und ist es denkbar, daß sie bereits auf die aristotelische Doxographie

eingewirkt haben? Man sollte sich nicht zu rasch bei dem Gedanken beruhigen, daß Aristoteles, der persönliche Schüler Platons, auf dergleichen Zwischenquellen nicht angewiesen gewesen sei.

Doch nun zu den Texten selbst, und zwar, wie es sich ziemt, zuerst zum Locus classicus Met. 987 a 32-b 7. Allgemein gesehen stellen Met. A und  $\alpha$  eine Textmasse dar, die Überarbeitungen, Ergänzungen und Amputationen in einem Ausmaße erfahren hat wie kein anderes Stück der aristotelischen Pragmatien. Ihr  $\sigma\kappa\omega\rho\varsigma$  ist im Prinzip nicht allzu schwer zu formulieren. Es soll gesagt werden, welches der Gegenstand ist, der in den mit B anhebenden Untersuchungen zur Sprache kommen wird, und welchen Rang dieser Gegenstand einnimmt, d. h. in den Kategorien eines Prooimion: aus welchen Gründen es für den Hörer und Leser wertvoll sein muß, sich diesem Gegenstand zu widmen. Als Gegenstand erweisen sich die obersten  $a\tau\iota\alpha i$  des gesamten bewegten Kosmos. In einem ursprünglichen Texte muß notwendigerweise gezeigt worden sein: erstens, daß es solche obersten  $a\tau\iota\alpha i$  überhaupt gibt, weil die Kette der Ursachen nicht ad infinitum zurücklaufen kann; zweitens, daß es vier Arten von Ursachen gibt, die sich sowohl an den Sachen selbst nachweisen wie auch durch die bisherige Geschichte der Naturphilosophie bestätigen lassen. Es ist hier natürlich nicht der Ort, darzulegen, wie dieses Aufbauschema, das seine Evidenz in sich selbst trägt, in den uns erhaltenen Texten auf das sonderbarste zerrissen worden ist<sup>7</sup>.

Der Rang einer Untersuchung der obersten  $a\tau\iota\alpha i$  ergab sich weiterhin daraus, daß diese  $a\tau\iota\alpha i$  methodisch und sachlich mehr als alles andere geeignet sind, das im Menschen  $\varphi\sigma\tau\epsilon i$  angelegte Streben nach Episteme zu erfüllen.

An sich hätte dieses Proömienprogramm (mit dem man im Prinzip etwa EN A 1 vergleichen dürfte) auf wenigen Seiten erledigt werden können. Wenn es zu solcher Ausdehnung angeschwollen ist, so liegt es vor allem daran, daß eine Menge von Texten aus verschiedenen Schriften des Aristoteles mehr oder weniger flüchtig hineingearbeitet worden sind. Ich nenne nur in Stichworten: Daß in A 1/2 Stücke aus dem Protreptikos stecken, hat W. Jaeger bewiesen. Die in denselben Kapiteln vorliegenden Ausführungen über den  $\sigma\omega\rho\varsigma$  wird man geneigt sein, zusammen mit den entsprechenden Abschnitten aus EN  $\zeta$  und einigen andern Texten dem ersten Buche von  $\Pi.$  φιλοσοφίας zuzuschreiben; sie sind für die Entstehung des hellenistischen  $\sigma\omega\rho\varsigma$ -Begriffs ebenso wichtig wie die oben schon berührte Doxographie des  $\grave{\alpha}\gamma\alpha\theta\delta\sigma$  für den Begriff des  $\tau\acute{e}\lambda\varsigma$ . Daß in den späteren Teilen von Met. A die Abhandlung  $\Pi.$  ἴδεων und  $\Pi.$  τῶν Πνθαγορείων benutzt sind, hat ausführlich P. Wilpert dargelegt. Und zu guter Letzt enthält auch die Geschichte der vorsokratischen  $\grave{\alpha}\omega\chi\eta$ -Theorien verschiedene Einschübe, die eine künftige Forschung ver-

---

<sup>7</sup> Mag man die bekannte Notiz über Pasikles v. Rhodos bewerten, wie man will, fest steht meiner Überzeugung nach, daß ein ursprünglicher Doktrinzusammenhang nicht bloß die Substanz von Met. A und Phys. B 3 und 7 umfaßt haben muß, sondern auch diejenige von  $\alpha$  2. In einer systematischen Entwicklung der Episteme von den obersten  $\grave{\alpha}\omega\chi\eta$  und  $a\tau\iota\alpha i$  war der Hinweis, daß es bei den  $a\tau\iota\alpha i$  keinen Regreß in infinitum geben könne, schlechterdings unentbehrlich – noch unentbehrlicher als die Unterscheidung der vier Ursachenarten.

mutlich bestimmten verlorenen Monographien des Aristoteles wird zuweisen können<sup>8</sup>.

Dies war vorauszuschicken, um den Leser darauf vorzubereiten, daß wir uns mit dem Texte, der uns interessiert, mitten in einem ungewöhnlich unübersichtlichen Gelände befinden. An dieser Stelle kann an Analyse nur das Unentbehrlichste mitgeteilt werden.

A 3/4 hatte die Vorsokratiker bis hinab zu Demokrit auf ihr Verhältnis zur Lehre von den vier Ursachen geprüft. Zum Schluß hatte sich herausgestellt, daß sie schon zwei Ursachen, die Materialursache und die Bewegungsursache entdeckt hatten. Nun folgen die Pythagoreer. Ihre Behandlung zeigt von vornherein ein doppeltes Gesicht. Einmal erwarten wir auch von ihnen wie von den Früheren eine Antwort auf die Frage nach den vier Ursachen. Sodann aber sind sie mit stark abweichender Akzentsetzung die Vorläufer der Philosophie Platons.

In A 5 unterscheidet Aristoteles selbst drei Varianten pythagoreischer Doktrin (vgl. 986 a 22 und 27). Was er aber als erste Lehre vorführt, ist deutlich auch schon die Kombination mehrerer Anschauungen, so daß wir also im Ganzen fünf Lehren vor uns haben. In Stichworten seien sie genannt: 1. Eine aus den *μαθήματα* (wovon hier die Musiktheorie verstanden werden muß) entwickelte Zahlenkosmologie. Der Kosmos wird als *ἀρμονία* gedeutet und nach der vollkommenen Zehnzahl organisiert, was zur Annahme einer Gegenerde führt. 2. Eine höchst altertümlich wirkende Gleichung der Dinge des Lebens mit Zahlen. In bestimmten Zahlen finden sich *δομοιώματα* zu Gerechtigkeit oder Kairos hier, zu *ψυχή* und *νοῦς* dort. So wird denn das Wesen der Gerechtigkeit zu einer Zahl usw., eine Behauptung, die Aristoteles als *λίαν ἀπλῶς* zu kritisieren keine Mühe hat (987 a 21). Aber es ist diejenige These, in der die Pythagoreer zu Vorläufern des Sokrates und seines ethischen *δόλζεσθαι* werden. Sie wird uns in späteren Sokratesdoxographien wieder begegnen. An unserer Stelle ist sie allerdings mit der ersten These zu einem reichlich konfusen Ganzen verschmolzen worden (s. bes. 985 b 23–986 a 13). 3. Die Lehre vom *ἕν* und vom Graden und Ungraden bzw. Unbegrenzten und Begrenzten. Sie ist in einem spezifischen Sinne die Vorstufe zur spätplatonischen Lehre vom Einen und von der Zweihheit des *μέγα καὶ μικρόν*. 4. Die Reihe der zehn Gegensatzpaare, die mit der kosmologischen Reihe von Nr. 1 nur die Zahl gemein hat, im übrigen aber eine deutliche Affinität zu Nr. 3 und eine partielle zu Nr. 2 besitzt. Sie interessiert insofern auch die Sokratesdoxographie. Denn sie liefert die Bestimmung des *ἀγαθόν* als *ἕν*. Wir wundern uns also nicht, daß sie in EN 1096 b 5–7 wiederkehrt. 5. Die Gegensatzlehre Alkmeons, die ihrer Struktur nach ähnlich altertümlich wirkt wie Nr. 2.

Die Reduktion dieser Lehren auf das Schema der vier Ursachen war nicht einfach. 986 a 13–21, 986 b 4–8 und endlich 987 a 13–27 zeigen die begreifliche Ver-

---

<sup>8</sup> Sehr erwünscht wäre überdies ein wirklich sorgfältiger und unbefangen durchgeführter Vergleich von Met. A 3/4 mit den Resten von Theophrasts *Φυσικῶν δόξαι* und den einschlägigen Notizen des sog. Aetius.

legenheit des Aristoteles außerordentlich klar. Doch gehen wir hier nicht weiter darauf ein.

Die Einführung Platons zeichnet sich durch zwei Eigentümlichkeiten aus. Einmal wird er derart ausdrücklich und ausschließlich von den Pythagoreern abgehoben, daß der Leser folgern muß, seine Philosophie habe mit der in A 3/4 ausgebreiteten vorsokratischen Tradition überhaupt nichts zu tun. Und in einem zweiten Satz wird die Entstehung seiner Lehre auf eine Weise begründet, wie es in Met. A nur noch an einer Stelle, und zwar wiederum bei den Pythagoreern geschieht: Mit dem *ἐν νέον συνίθης* (987 a 32) muß man *ἐντραφέντες ἐν μαθήμασιν* (985 b 24/5) vergleichen. Wo immer sonst in Met. A die *δόξαι* motiviert werden, geschieht es von den Objekten her.

Die Komponenten der platonischen Doktrin werden scharf gegliedert. An der Spitze steht Kratylos, der Platon die Lehren Heraklits vermittelt. Aristoteles erwähnt ihn bekanntlich nur noch an zwei Stellen, die mit der unsrigen eng zusammenzuhängen scheinen. Denn vom *πάντα ἔστι*, wie es Kratylos noch über Heraklit hinausgehend aufgefaßt hat, spricht Met. 1010 a 7–15; und was da als *τὸν δάκτυλον ἐκίνει* beschrieben wird, wird in Rh. 1417 b 1–2 als ein Beispiel einer eindrücklichen Geste weiter ausgemalt. Aristoteles beruft sich hier auf eine Quelle, einen sokratischen Logos des Aischines<sup>9</sup>.

Die Frage ist unvermeidlich, ob es etwa auch Aischines war, der diesen absonderlichen Herakliteer zum ersten Lehrer des jungen Platon gemacht und vielleicht erzählt hat, daß Kratylos die Bekanntschaft zwischen Platon und Sokrates vermittelt habe. (Daß er die Bekehrung Aristipps zur Philosophie berichtet, ist ja in Diog. Laert. 2, 65 und Plut. Mor. 536 A ausdrücklich bezeugt.)

Was diese Hypothese empfehlen könnte, ist die Tatsache, daß die drei Kratylosstellen des Aristoteles ein homogenes Ganzes bilden und daß die Mitteilungen über Platons Verhältnis zu Kratylos ganz bestimmt nicht aus Platons eigenen Dialogen stammen. Es ist also in jedem Falle eine andere Quelle mit im Spiele.

Aristoteles allein (oder vorsichtiger: sicher nicht Aischines) gehören dann die im eigentlichen Sinne doxographischen Folgerungen. Weder Heraklit selbst noch Kratylos noch Aischines haben von *αἰσθητά* und *ἐπιστήμη* so gesprochen, wie es hier geschieht. Das ist die Terminologie, die Aristoteles seinen Platon schon im Blick auf die Ideenlehre verwenden läßt.

Von Sokrates wird zunächst festgehalten, daß sein Bereich ausschließlich die *ἡθικά* umfaßt, woraus sich ergibt, daß er in einer Untersuchung *περὶ ὅλης φύσεως* streng genommen keinen Platz hat. Wenn er dennoch erwähnt wird, so geschieht es wegen seiner Bemühung um das *καθόλον* und die *δρισμοί* (nachher b 6 *κοινὸς ὁρος*). Für unser Empfinden etwas naiv wird 987 a 34/b 1 und b 4 unterstrichen, daß Platon sich gerade diese beiden Lehren von Heraklit-Kratylos und Sokrates ange-

<sup>9</sup> Sollte etwa das prächtige Beispiel einer sokratischen *ἐπαγωγή*, das Cic. Inv. 1, 51–53 aus einem Dialog des Aischines zitiert, auch durch Aristoteles vermittelt sein? Denn daß Cicero es aus eigener Lektüre der aischineischen *Aspasia* (Dittmar, *Aischines v. Sphettos* [1913] 32ff.) beigegeben habe, wird man schwerlich annehmen.

eignet habe. Beachtenswert ist auch die Behauptung, Sokrates sei im *ὅρίζεσθαι καθόλον* der erste gewesen. Sie ist zunächst durch die allgemeine Vorstellung von seiner Archegetenrolle veranlaßt. Konkret trifft sie nicht restlos zu. Denn von Ansätzen zu einem *ὅρίζεσθαι* hörten wir soeben schon bei den Pythagoreern (987 a 20/21); ihnen sowohl wie auch Demokrit wird dasselbe zugebilligt in 1078 b 19–23; und da schließlich das *ὅρίζεσθαι καθόλον* zur Formursache führt, so darf daran erinnert werden, daß Aristoteles die Formursache andeutungsweise schon bei Anaxagoras (989 b 16–21) und vor allem bei Empedokles (993 a 17–24, wozu Part. an. 642 a 18–24, De an. 408 a 18–24 und 409 b 31–410 a 13) findet. Platon schafft nun die Ideenlehre und geht damit über seine beiden Lehrer hinaus. Denn Heraklit-Kratylos hatte sachlich nie einen andern als den von Aristoteles *αἰσθητά* genannten Bereich im Auge gehabt, und Sokrates wiederum hatte niemals daran gedacht, sein *ὅρίζεσθαι καθόλον* anderswo als in der Ethik zu praktizieren, bzw. aus seiner Methode ontologische Konsequenzen zu ziehen.

Wie nun als dritter Faktor die Pythagoreer herzutreten, Platon die Brücke zwischen den *ἰδέαι χωριστάι* und den *αἰσθητά* schlagen helfen und damit streng genommen die Einordnung der platonischen Lehre in das Ursachenschema überhaupt erst ermöglichen, davon haben wir schon oben gesprochen und brauchen es nicht weiter zu verfolgen. Wir können es uns in unserm Zusammenhang auch ersparen, Sinn und Gewicht der verblüffend abschätzigen Behauptung, Platon habe im Punkte der Methexis *τοῦνομα μόνον* verändert (987 b 8–14), zu prüfen<sup>10</sup>. Desgleichen geht uns die Gesamtdarstellung der Lehre Platons hier nichts mehr an. Sie leidet darunter, daß von 987 b 14 an, ähnlich wie in manchen Teilen des Pythagoreerkapitels, mehrere Doktrinen auf verwirrende Weise miteinander kombiniert, wenn nicht gar zusammengeworfen werden. Auf die sokratische Komponente weist nur 987 b 31–33 noch einmal hin; denn was an dieser Stelle Dialektik heißt, kann nichts anderes sein als die sokratische Definitionsmethode, die (freilich nicht aus sich allein) zur Theorie der *εἰδή* führt. Kennzeichnend für den Zustand des Textes von Met. A ist 988 a 7–17, wo abschließend gefragt wird, wie sich Platons Lehre zum Schema der vier Ursachen verhalte. Daß sie die Formursache und die Materialursache kennt, versteht sich. Überraschend nachgetragen wird die Zweckursache, von der in A 6 bis dahin überhaupt nicht die Rede gewesen war. Als Vorläufer Platons in diesem Stück werden Empedokles und Anaxagoras genannt. Das zielt auf 984 b 8–985 a 10, eine Stelle, die evident in A 3/4 hineingearbeitet worden ist. Beinahe glaubt man da, verstreute Reste einer Monographie zu fassen, die man auf irgendeine Weise mit *Π. φιλοσοφίας* Frg. 6 Ross in Verbindung bringen möchte.

Daß der Begriff der Zweckursache denjenigen Problemkreis bezeichnet, in welchem Naturphilosophie und Ethik zusammentreffen, darf gerade im Blick auf

<sup>10</sup> Man kann sich kaum versagen, an das bei Cicero mehrfach ausgesprochene Urteil über den Stoiker Zenon zu denken, der *non tam rerum inventio fuit quam verborum novorum* (*Fin.* 3, 5; vgl. 10, 41; *Luc.* 16, *Acad.* 1, 37, *T. D.* 5, 34). Antiochos, der wohl bei Cicero vorliegt, hat sich also im Typus der Polemik an Älteres anschließen können.

Sokrates angemerkt werden. Was Platon angeht, ist es freilich kein äußerer Zufall, daß in A 6 die Zweckursache nur anhangsweise erscheint. Denn mag sie auch vielleicht vom *εἰδος χωριστόν* aussagbar sein, so gewiß nicht von derjenigen Fassung der Ideenlehre, die durch die Zahl beherrscht wird. Wir sahen ja bereits, daß die mathematischen Dinge als unbewegte Wesenheiten das *ἀγαθόν* nicht besitzen. An unserer Stelle ist Aristoteles im Grunde spürbar inkonsistent. Er schreibt Platon im Hinblick, wie man annehmen muß, auf die ursprüngliche Ideenlehre die Zweckursache zu, dagegen (im Hinblick auf die Idealzahlenlehre) nicht die Bewegungsursache, obschon doch grundsätzlich die beiden Arten von Ursachen stets gemeinsam auftreten.

Bedeutend übersichtlicher sind die zwei Stücke Sokratesdoxographie in Met. M. Wir können uns da sofort dem Einzelnen zuwenden.

Nachdem in M 1–3 die mathematischen Wesenheiten untersucht worden sind, kommt in M 4 die Ideenlehre zur Sprache und zwar, wie ausdrücklich bemerkt wird, in ihrer ältesten Gestalt, in der die Zahlen noch nicht beteiligt waren.

Die Genesis dieser Ideenlehre schildert 1078 b 12–32. Der Text stimmt in allem Wesentlichen mit 987 a 32–b 8 überein. Immerhin finden sich Abweichungen, die den Schluß widerraten, das spätere Stück sei lediglich eine Bearbeitung des früheren.

Auffallend, aber nicht allzu wichtig ist die Tatsache, daß weder Platon noch Kratylos genannt werden. Das Verschweigen Platons müßte aus dem Gesamtcharakter von Met. M erklärt werden, dasjenige des Kratylos hängt damit zusammen, daß dem Verfasser des Stücks an dem rein biographischen Detail, Platon sei Heraklits Theorie durch seinen ersten Lehrer Kratylos bekannt gemacht worden, nichts liegt.

Mehr ins Gewicht fällt, daß 1078 b 13–17 sachlich genauer formuliert als die frühere Stelle. Vom heraklitischen Logos *ώς πάντων* ... wird Platons Folgerung mit *ώστ’ εἴπερ* ... korrekt abgehoben. Man wird auch den Begriff *φρόνησις* beachten sowie die ausdrückliche Gegenübersetzung der *έρευνα* und der *μένονται φύσεις*. Weiterhin wird Heraklits Aussage über die *ἀλήθεια*, also die Wirklichkeit als Objekt der Naturphilosophie klar von der Bemühung des Sokrates um die *ἡθικὰ ἀρεταῖ* unterschieden.

Die Charakterisierung des Sokrates selbst ist erheblich umfangreicher als in 987 b 1–4. Es wird begründet, inwiefern Sokrates der erste heißen kann, der auf das *καθόλον δοξεσθαι* gesteuert hat. Zwei Vorläufer werden aufgeführt, von denen der erste (Demokrit) naturphilosophisch, der zweite (die Pythagoreer) ethisch orientiert ist. Zu Demokrit ist auf Phys. 194 a 20/21 und besonders Part. an. 642 a 13–31 zu verweisen, und was die Pythagoreer angeht, so erhalten wir hier, sauber herausgearbeitet, diejenige Doktrin, die wir oben als die zweite der fünf in Met. A 5 vereinigten *δόξαι* bezeichnet haben; wir sahen, wie sie in 985 b 23 bis 986 a 13 mit einer ganz andersartigen musikalisch-kosmologischen Theorie zu einem kaum zu entwirrenden Ganzen verschmolzen war.

Von diesen Vorläufern unterscheidet sich Sokrates dadurch, daß er die *τι ἔστιν*-Frage nicht zufällig und beliebig, sondern mit einer sinnvollen systematischen Absicht stellt. Er zielt auf den Syllogismos, bleibt allerdings dabei in den Anfängen stecken. Denn wohl ist die *τι ἔστιν*-Frage die *ἀρχή* der Syllogistik, doch erschöpft sich diese keineswegs in ihr und ist nicht einmal auf sie angewiesen. Sie kann, wenn der entsprechende Grad dialektischer Reife (*διαλεκτικὴ ισχύς*) erreicht ist, auch ohne sie auskommen. Daß Aristoteles in diesem Augenblick an seine eigene Leistung denkkt, ist nicht zu erkennen.

Etwas hart wird 1078 b 27–30 angeschlossen. Festgehalten werden soll sowohl, daß Sokrates über die zwei Punkte *ἐπαγωγή* und *καθόλον ὁρίζεσθαι* (beide die Grundlage der Episteme betreffend) hinaus nicht weitergelangt ist, wie auch, daß man ihm unter allen Umständen diese zwei Punkte als *εὐρήματα* voll zubilligen muß.

Zur Entstehung der Ideenlehre trägt die *ἐπαγωγή*, die hier zum *ὅρισμός* tritt, unmittelbar nicht bei; wie es denn deutlich wird, daß Aristoteles über den nächsten Zweck des Abschnittes hinaus von der Geschichte der wissenschaftlichen Methode im allgemeinen zu reden sich veranlaßt fühlt. Den Anfang bilden die primitiven Vorläufer des Sokrates, den Endpunkt stellt seine eigene Syllogistik dar.

Ross z. St. zieht das bekannte Frg. aus dem Sophistes heran, in welchem Aristoteles dem Empedokles die Erfindung der Rhetorik, Zenon diejenige der Dialektik zuschreibt (65 Rose). Doch lassen wir dies besser beiseite. Wir wissen nicht im geringsten, was Aristoteles konkret im Auge hat – vielleicht überhaupt nicht die Schriften der beiden Vorsokratiker selbst, sondern Dialoge, in denen sie, der eine mit gorgianischem Pomp, der andere disputierend auftraten.

1078 b 30–32 kehrt zum Hauptgegenstand zurück. Aber gerade der entscheidende Gedanke bleibt unausgesprochen. Es hätte nun die Synthese dargestellt werden müssen, die Platon zwischen Heraklit und Sokrates vollzieht: die Gleichsetzung der *φύσεις μέρονται*, auf die er durch Heraklit geführt wird, mit den Resultaten des sokratischen *ὁρίζεσθαι*. Unser Text redet davon nur insofern, als er den Lehrunterschied zwischen Sokrates und Platon (und diesen allerdings mit aller Schärfe) hervorhebt. Für Platon ist das Ergebnis des *ὁρίζεσθαι* ein *χωριστόν*, für Sokrates nicht. Daß Platon zu dieser folgenreichen Korrektur der sokratischen Doktrin durch Heraklit veranlaßt worden ist, vermag der Leser zwar unschwer zu erraten. Gesagt wird es ihm streng genommen nicht.

Das Ganze wird man vorsichtigerweise eine Variante der in Met. A gegebenen Darstellung nennen. Jeder der beiden Texte hat dem andern gegenüber sein bestimmtes Plus an Mitteilungen, das man nicht als Autoschediasma erklären kann, sondern das der Ausdruck einer eigenständigen Bearbeitung eines hier wie dort zugrundeliegenden Materials ist.

Gegen Ende von Met. M kommt Aristoteles noch einmal auf die geschichtliche Herkunft der Ideenlehre zu sprechen: 1086 a 31–b 13. Und zwar wird genau an dem Punkt eingesetzt, mit dem der soeben besprochene Abschnitt geschlossen

hatte (1078 b 30–32). In einer gegenüber jener Stelle noch etwas exakteren Formulierung wird die Gewaltsamkeit der platonischen Synthese hervorgehoben. Unter den Ideen begreift Platon gleichzeitig ein *καθόλον* wie auch ein von den *αἰσθητά* verschiedenes *χωριστόν*, das als *καθ' ἔκαστον* das gerade Gegenteil eines *καθόλον* ist. Historisch begreiflich gemacht wird dies auf die Weise, die wir schon kennen. Sokrates liefert mit Hilfe der *ὅρουμοί* ein *καθόλον*, das vom *καθ' ἔκαστον* zu unterscheiden ist und dennoch in der Zone der wahrnehmbaren *καθ' ἔκαστα* verbleibt. Heraklit, der ebensowenig wie Platon mit Namen genannt wird, statuiert für eben diese Zone das *πάντα ῥεῖ*, woraus Platon die Folgerung zieht, daß das *καθόλον* eben anderswo gesucht werden müsse.

Etwas Neues gegenüber den zwei vorausgehenden Texten kann man darin erblicken, daß von vornherein und sehr entschieden für Sokrates und gegen Platon Partei genommen wird. Aristoteles billigt ausdrücklich, daß Sokrates das *καθόλον* im Bereich der *αἰσθητά* beließ und damit die Voraussetzung einer echten *ἐπιστήμη* von den *αἰσθητά* schuf. Die platonische Umformung des sokratischen *καθόλον* zur Idee führe dagegen nur zu mannigfachen *δυσχερῆ*.

Wir schließen hier an Part. an. 642 a 24–31, ein Stück aus jenem überaus wichtigen Text, der im Sinne einer Einleitung in die *Zoiká* die Prinzipien der naturwissenschaftlichen Forschung entwickelt und sich darum öfters mit Met. A berührt.

Wir gehen auf die zahlreichen kompositorischen und terminologischen Schwierigkeiten, die Part. an. A 1 bietet, hier nicht näher ein, sondern beschränken uns auf das für unsren Zweck Notwendige<sup>11</sup>. Zwei *τρόποι τῆς αἰτίας* werden hervorgehoben, die Materie und eine andere, die Aristoteles *φύσις* nennt und die primär die Formursache, zusätzlich aber auch die Zweckursache zu bezeichnen scheint. Die alten Naturphilosophen haben sich so gut wie ausschließlich an die Materialursache gehalten. Ausnahmen stellen nur Empedokles dar (642 a 18–24; die Parallelstellen in Met. A und De an. wurden schon oben S. 186 ff. berührt), ferner Demokrit (642 a 25–28). Beim einen wie beim andern wird hervorgehoben, daß sie ganz gegen ihre eigenen Intentionen und nur unter dem Druck der tatsächlichen Wirklichkeit auf die Formursache geraten seien (zu 642 a 18/19 und 27/28 vgl. Met. 984 a 18/19 und b 10). Dazu wird nur der allgemeine geschichtliche Zusammenhang angedeutet. Die Früheren kannten noch nicht das *τί ἦν εἶναι* und das *ὅρισασθαι τὴν οὐσίαν*. Das gewann erst an Bedeutung mit Sokrates, während allerdings zugleich die Naturphilosophie abstarb und die Philosophen sich der *χρήσιμος ἀρετή καὶ πολιτική* zuwandten. Auffallend ist *ηρξήθη*. Wenn es wörtlich genommen werden soll, so mindert es die in Met. 987 b 4 und 1078 b 19 betonte Archegetenstellung des Sokrates etwas herab. Aber vielleicht soll es gar nicht wörtlich genommen werden, und wenn doch, so gewiß nur im Hinblick auf die eben genannten Vorläufer

<sup>11</sup> Wertvolles Material zur Erklärung – freilich ohne Berücksichtigung des uns beschäftigenden Problems – bei I. Düring, *Aristotle's De partibus animalium, crit. and lit. commentaries* (1943) 94ff.

Hübsch ist, mit welcher Deutlichkeit Aristoteles die Doppelrolle des Sokrates charakterisiert. Auf der einen Seite entdeckt Sokrates ein methodisches Verfahren und damit auch ein Prinzip, das gerade für Naturphilosophie und Naturwissenschaft völlig unentbehrlich ist und das überhaupt erst möglich macht, den Phänomenen gerecht zu werden. Auf der andern Seite hat er persönlich mit der Naturphilosophie nicht nur nichts zu schaffen: sein Name bezeichnet geradezu das Ende der naturphilosophischen und den Beginn der ethischen Epoche der Philosophie.

Die Eigentümlichkeit der sokratischen Leistung, die objektiv weit über das hinausführt, was Sokrates selbst beabsichtigt hat, kommt auf diese Weise trefflich zum Ausdruck.

Über die Bedeutung des Begriffs *χρήσιμον*, an dem sich die *Praxis* von der *Theoria* scheidet, haben wir schon früher S. 176 ff. gesprochen. Die ausdrückliche und etwas auffallende, weil an unserer Stelle nicht recht motivierte Erwähnung der *πολιτική* möchte man derselben Hand zuweisen, die sich bemüht hat, aus den ethischen Pragmatien mit zuweilen recht oberflächlichen Eingriffen einen Vorbau zur Politik zu machen. Denn mögen wir auch annehmen wollen, daß Aristoteles als Schüler Platons an eine ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Ethik und Politik geglaubt hat, so ändert dies doch nichts an der Tatsache, daß in den uns erhaltenen Pragmatien die Hinweise auf eine solche Zusammengehörigkeit sich meist als späte Zusätze erweisen<sup>12</sup>. Ursprüngliche Einheit und redaktionelles Verkammern der Manuskripte zu einem Cursus completus der Philosophie sind zwei Dinge, die man gut tut, strikte auseinander zu halten.

Doch nun ist es Zeit, zu den *Socratica* der ethischen Pragmatien überzugehen. Die Stellen aus Met. und Part. an. haben uns auch hinlänglich ausgerüstet, um für die Sokratesdoxographie eine Textgruppe beanspruchen zu können, die bisher noch nicht in diesem Rahmen gesehen worden ist, die in EN, EE und MM erhaltene grundlegende Doxographie des *ἀγαθόν*.

## II

Wir gehen von der allgemeinen Voraussetzung aus, daß eine korrekte Interpretation der aristotelischen Ethik ebenso wie die Behandlung der literaturgeschichtlichen Frage nach Resten aristotelischer Schriften, die in den ethischen Pragmatien benutzt sein mögen, auf alle drei Ethiken angewiesen ist. EN, EE und MM geben verschiedene Brechungen einer Doktrin, die in allem Wesentlichen eine und dieselbe ist. EN steht an Vollständigkeit und Gepflegtheit der Komposition im Ganzen wie des Ausdrucks im Einzelnen evident weit voran. EE bringt dazu Ergänzungen und Varianten, wobei von redaktioneller Glättung wenig zu spüren ist; schon darum macht es gegenüber EN bekanntermaßen einen altertümlichen Eindruck. Demgegenüber ist der Zustand von MM gerade umgekehrt zweifellos der-

<sup>12</sup> So EN 1094 a 26–b 11, 1097 b 8–14, 1099 b 28 – 32, 1102 a 7–13 und 18–25, 1152 a 36–b 3 u. a.

jenige eines (mindestens teilweise) übel zerlesenen Handbuches. Während der Redaktor von EE die Materialien, die ihm vorlagen und die er aufbewahrenswert fand, ohne Rücksicht auf den Leser zusammenschob, so gut es gehen wollte, haben wir in MM das Produkt einer schon zur Routine abgleitenden Darstellungs- und Diskussionsmethode vor uns. Doch schließt das keineswegs aus, daß auch MM sehr wichtige Texte verwendet hat und zur Interpretation von EN und EE immer herangezogen werden muß<sup>13</sup>. Das wird sich sogleich an der Doxographie des *ἀγαθόν* erweisen.

Nach der Absicht des Redaktors, dem wir unsern Text der EN verdanken (mag dies nun Aristoteles selbst oder einer seiner Schüler gewesen sein), gliedert sich die erste Hälfte von EN A in drei Teile. Der erste ist die Vorrede, deren Programm in 1095 a 12–13 rekapituliert wird; den Abschnitt 1095 a 13–1097 a 13 darf man unbedenklich als Doxographie bezeichnen, und zwar werden teils Meinungen der *πολλοί*, teils Lehren der *χρείντες* bzw. *πολλοί* behandelt. 1097 a 14–1098 b 8 ist schließlich der eigene systematische Aufbau des Aristoteles selbst. Uns beschäftigt hier nur der mittlere dieser drei Teile.

1095 a 13/14 betont mit *ἀναλαβόντες*, daß auf früher Gesagtes zurückgegriffen wird. In der Tat resümiert a 14/15 den ersten Satz der EN; außerdem wird 1094 a 26 ff. berücksichtigt und summarisch die Frage gestellt, was (auf der Ebene der Ordnung der Tätigkeiten) die Politik will und was (auf der Ebene der Zwecke) das oberste Gute darstellt. Dirlmeier Anm. 7, 2 führt etwas weit hergeholt das angedeutete Bild des *ἀρρότατον* auf Hesiod Erga 291 zurück. Systematisch ist wichtiger, welch unverkennbarer Nachdruck auf *πρακτῶν* liegt. Dies antizipiert wie schon 1094 a 19 und 1094 b 7 die Polemik gegen Platon, dessen *ἀγαθόν* gerade nicht durch den Menschen verwirklicht werden kann.

Eine erste Antwort auf die Frage wird in 1095 a 16–21 mit dem Stichwort Eudaimonia gegeben. Man mag bedauern, daß hiezu Dirlmeier Anm. 7, 3 sich mit einigen unverbindlichen Notizen begnügt, anstatt auf zwei Fundamentalprobleme wenigstens hinzuweisen: In welchen Problemkreisen der EN begegnet der Begriff Eudaimonia und aus welcher Tradition ist er dem Aristoteles in seiner spezifischen Bedeutung zugekommen? Unsererseits können wir uns an dieser Stelle auch nicht bei diesen Dingen aufzuhalten, sondern wenden uns zunächst einer Randbemerkung des Aristoteles zu, die – ohne in sich selbst besonders gewichtig zu sein – immerhin sein doxographisches Bemühen hübsch charakterisiert. Der Eudaimonia werden nämlich ausdrücklich *εὐ ζῆν* und *εὐ πράττειν* gleichgesetzt, womit also auch die Vertreter dieser Begriffe auf die vorliegende Aussage festgelegt sind. Was *εὐ πράττειν* angeht, so darf vermutet werden, daß Aristoteles den repräsentativen platonischen Gebrauch in Euth. 278 E im Auge hat. Daß auch mit *εὐ ζῆν* eine

<sup>13</sup> Auf die beiden unentbehrlichen Kommentare F. Dirlmeiers zu EN (Berlin 1956) und MM (Berlin 1958) hinzuweisen, wird kaum nötig sein. Bewundernswert ist die Energie, mit der Dirlmeier die gesamte frühere Forschung aufgearbeitet hat. Daß ich seine eigene Beurteilung der beiden Pragmatien nicht für richtig halten kann, ergibt sich aus dem Texte.

bestimmte Lehrtradition gemeint ist, zeigen nicht so sehr die zahlreichen Stellen, an denen das bloße ζῆν durch das εὖ ζῆν überhöht wird, als vielmehr der terminologische Gebrauch in der Stoia, der über Aristoteles hinaus auf Älteres weist (SVF 3, 17 und 65). Überdies wird die hier vorgenommene Gleichung der drei Begriffe im zweiten doxographischen Teil von EN A noch einmal ausdrücklich wiederholt: 1098 b 20–22. Es handelt sich also keineswegs um beliebig aufgegriffene Dinge, sondern um Stichworte älterer ethischer Spekulation<sup>14</sup>.

Die Formulierung von 1095 a 16–21 im Ganzen ist bemerkenswert klar und kräftig. Der Consensus im Namen steht dem Dissensus in der Sache, im τι ἐστιν, gegenüber. Dabei umfaßt der Consensus nicht etwa die Menschen schlechthin, sondern die beiden Gruppen der πολλοί und der χαρίεντες bzw. σοφοί. In der Sache widersprechen sie einander, und nicht nur dies: es zeigt sich gleich nachher, daß die πολλοί auch unter sich zu keiner eindeutigen Meinung gelangen.

Nehmen wir es noch etwas genauer, so ist die Darlegung in 1095 a 22–28 offensichtlich von zwei verschiedenen Gedanken beherrscht. Einmal stehen die πολλοί den σοφοί begreiflicherweise darin gegenüber, daß jene sich an die nächstliegende Evidenz halten, diese dagegen komplizierte und ausgefallene Theorien vertreten. Sodann aber wechseln die Meinungen der πολλοί mit der jeweiligen Situation, während die σοφοί ein einziges konstantes ἀγαθόν lehren. Ohne auf alle Einzelheiten der höchst merkwürdigen, auch von Dirlmeier Anm. 7, 5 und 8, 1 nicht zureichend erklärten Stelle einzutreten, muß doch zweierlei entschieden hervorgehoben werden. Fürs erste ist die ironische Kolorierung des Ganzen unübersehbar, und zwar eine Ironie, die sich gerade nicht gegen die πολλοί, sondern gegen die σοφοί richtet. Die πολλοί klammern sich an die ἐναργῆ, und es darf nicht vergessen werden, welch außerordentlich große und eminent positive Bedeutung das ἐναργές in der gesamten Philosophie des Aristoteles besitzt<sup>15</sup>. Die πολλοί haben also zunächst durchaus recht. Darüber hinaus aber sind sie keineswegs anmaßend, sondern im Bewußtsein ihrer Unzulänglichkeit gerne bereit, Weiseren zu folgen und deren Theorien zu bestaunen. Daß damit weit weniger die πολλοί als die σοφοί lächerlich gemacht werden, liegt auf der Hand. Zum zweiten aber sind die λέγοντες von 1095 a 26 zweifellos identisch mit den gleich nachher genannten ἔνιοι. Und unter diesen kann vernünftigerweise niemand anderer verstanden werden als Platon selbst. Die Formulierung ist so klar, daß nicht der geringste Anlaß besteht, mit Dirlmeier Anm. 8, 1 und 8, 2 irgendwelche uns unbekannte Mitglieder der platonischen Schule zu bemühen. Der in 1095 a 22–25 charakterisierten Vielheit der Güter, die die Leute meinen, tritt das eine für sich selbst bestehende ἀγαθόν gegenüber. Das zielt auf dieselbe platonische Idee des Guten, mit der sich EN A 4 auseinandersetzen wird. Wir müssen noch einen Schritt weiter gehen. Wenn wir den Exkurs

<sup>14</sup> Am Rande sei an die verwandten Begriffe εὐθουλία, εὐθυμίη u. a. erinnert. Vgl. *Phyllobilia Von der Mühl* (Basel 1946) 116.

<sup>15</sup> Kuriose Belege sind Stob. III 4, 86 H. und der letzte Abschnitt der *Vita Marciana*, von dem freilich heute auf dem schwer zerstörten Fol. 279 a des Marc. Gr. 257 nur noch kümmerliche Reste zu lesen sind.

1095 a 31– b 13 beiseite lassen (wozu uns die Bemerkung b 14 berechtigt), so ergibt sich schlagend, daß Kap. 3 in der Gesamtdisposition als Ausführung der Ansichten der *πολλοί*, besonders von 1095 a 22–23, gelten soll, wogegen Kap. 4 die Theorien der *σοφοί* diskutiert, ausführlichst die Lehre Platons, subsidiär diejenige des Sokrates und der durch Speusipp vertretenen Pythagoreer. Nur dieser Dispositionszusammenhang erklärt es, daß in der Kategorie der *σοφοί* nur eine einzige Doktrin aufgeführt wird, eben diejenige, an deren Widerlegung es Aristoteles in allerster Linie gelegen war.

Freilich wirkt es dann leise unmotiviert anspruchsvoll, wenn nun in 1095 a 28–30 methodisch erklärt wird, es sollten nicht alle Lehren geprüft werden (es wird uns auch erst hier expressis verbis mitgeteilt, daß wir uns in einer Doxographie befinden), sondern nur die verbreitetsten und die plausibelsten.

Aber dies ist nicht das einzige Indiz dafür, daß die Verarbeitung der verschiedenen Materialien sogar in der EN nicht bis zur letzten Vollkommenheit gediehen ist. Es ist ja auch völlig klar, daß das in Kap. 3 skizzierte Schema der *βίοι* für sich betrachtet weit mehr bedeutet als eine bloße Bestandesaufnahme der Meinungen der Leute. Gewiß hat es exoterischen Charakter und ist von Aristoteles wohl ursprünglich für eine seiner publizierten Schriften entworfen worden. Sein Zweck ist aber, auf dem Wege der Elimination denjenigen Bios herauszuarbeiten, den Aristoteles für sich selbst als den vollkommenen anerkennt, den *βίος θεωρητικός*. Das bemerkt man aber erst, wenn man unsern ziemlich rücksichtslos zurechtgestutzten Text mit den Ausführungen in K 6–9 zusammennimmt, zu denen er von Hause aus gehört.

Weiterhin befremdet es, daß Aristoteles in 1095 a 22–28 mit so deutlicher Ironie über Platons Tiefsinn redet, während die eigentliche Diskussion mit der berühmten Bemerkung über die *φύαι* eingeleitet wird (1096 a 12–17). Daß er die beiden Stellen in der Weise hinter einander niedergeschrieben habe, wie wir sie lesen, ist ausgeschlossen. Der Redaktor hat Stücke aus verschiedener Zeit und Stimmung aneinander geschoben.

Wir wenden uns nun Kap. 4 und seinen Parallelen in EE und MM zu. Eine gewisse Ausführlichkeit wird nicht zu vermeiden sein. Daß Dirlmeier sich in Anm. 10, 1–12, 2 mit einigen ganz knappen Notizen begnügt und im übrigen auf seine bevorstehende Behandlung von EE I 8 verweist, wird der Benutzer seines Kommentars um so mehr bedauern, als er sich nicht darüber äußert, welche sachlichen Gesichtspunkte ihn zu dieser Verschiebung veranlaßt haben. Gewiß hat gerade im Falle unseres Kapitels EE vielfach den «besseren» Text. Dennoch scheint es mir hier wie anderswo geraten, den Intentionen des Redaktors unseres Corpus Aristotelicum gehorsam zu bleiben und EN als Basistext anzuerkennen, von dem methodisch ausgegangen werden muß<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Soweit ich sehe, wird die Auseinandersetzung mit Platon in den ethischen Pragmatien weder von H. Cherniss, *Aristotle's criticism of Plato and the Academy* (Baltimore 1944), noch von P. Wilpert, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre* (Regensburg 1949), näher berücksichtigt.

Damit soll (um dies zu wiederholen) keineswegs geleugnet werden, daß EN oftmals Dinge sonderbar verwischt, die anderswo klarer profiliert sind. Dies gilt gleich vom Einsatz unseres Kapitels 1096 a 11–17. Hier wird der Anschein erweckt, als sei das *καθόλον* mehr oder weniger identisch mit den nachher genannten *εἰδη*. Wir brauchen aber bloß auf die oben besprochenen Stellen der Met. zurückzugreifen, um zu erkennen, daß zwei durchaus verschiedene Doktrinen gemeint sind. EN 1096 b 32–34 deutet selbst den Unterschied an, und die Parallele in EE 1217 b 1–2 plus 1218 b 7–12 ist unmißverständlich. Das *καθόλον* zielt auf den sokratischen, aus dem *ὅρισμός* resultierenden Begriff eines Guten, das *ἀχώριστον* bleibt, während das platonische *Eidos* im strengsten Sinne *καθ' αὐτό* und *χωριστόν* ist. Mögen die zwei Doktrinen auch epistemologisch gleichwertig sein, so sind sie doch ontologisch so verschieden wie nur möglich. Es kann nicht bestritten werden, daß der Redaktor von EN A 4 mit auffallender Sorglosigkeit über diesen Tatbestand hinweggleitet.

Die Bemerkung über die *φίλοι* steht als persönliches Bekenntnis im ganzen Corpus Aristotelicum einzig da (es ist auch, soweit ich sehe, die einzige Stelle, an der Aristoteles als der Sprechende sich selbst *φιλόσοφος* nennt). Vergleichbar im Ton ist nur das in zwei Brechungen erhaltene Zitat, das man seit Val. Rose dem Dialog *Π. φιλοσοφίας* zu geben pflegt (Frg. 10 Ross), was richtig sein kann, aber nicht beweisbar ist. Sollte etwa auch unsere Stelle, die im Zusammenhang der Pragmatie so fremdartig wirkt, letzten Endes auf dasselbe Exoterikon zurückgehen?

Daß Aristoteles ausgerechnet seine Polemik gegen das platonische *ἀγαθόν* zu entschuldigen für nötig hält, hat seinen guten Grund. Im Athen des späten 4. Jh. gilt gerade diese Lehre als die charakteristische Lehre Platons. Über sie spottet die Komödie, und gegen sie macht in der Generation Theophrasts Epikur seine frechen Bemerkungen. Wenn sogar ein Schüler Platons sie angriff, so bedurfte dies vor dem Publikum der *πεπαιδευμένοι* dringend einer Rechtfertigung. Mit dem formlosen *ἔτι* werden nun zunächst drei Argumente aufgereiht. Das erste (1096 a 17–23) spricht von denjenigen, die die Ideenlehre eingeführt haben (*κομίσαντες*) und die die Zahlen aus dem Ideenbereich ausschlossen. Ein Blick auf Met. 1078 b 9–12 zeigt, daß damit die ursprünglichste von Platon geschaffene Form der Lehre gemeint ist. Eine sehr viel spätere, entscheidend durch die pythagoreische Zahlenspekulation beeinflußte Form wird in 1096 b 5–7 kurz erwähnt; doch nur dem nachrechnenden und mit andern Stellen vergleichenden Leser wird es klar, daß der aristotelischen These (das Gute als *τέλος τῶν πρακτῶν*) nicht allein Platon, sondern in Wirklichkeit eine Mehrzahl anderer Lehren gegenübergestellt werden. Für eine sorgfältige doxographische Aufgliederung des Gedankenmaterials hat der Redaktor unseres Kapitels wenig Interesse.

Der Beweisgang selbst versucht Platon mit seinen eigenen Waffen zu schlagen. Platon lehnt eine Staffelung der Ideen nach früher-später (primär-sekundär) ab. Nun aber kommt das Gute in den Kategorien der Wesenheit, der Qualität und der Relation vor, wobei die Relation der Wesenheit gegenüber sekundär ist. Also

müßte das Gute in verschiedenen, gestaffelten Ideen erscheinen, was Platons Voraussetzung widerspricht.

Das zweite Argument (1096 a 23–29) zeigt, daß das Gute in ebenso vielen Kategorien auftritt wie das Seiende. Zum Beleg werden sechs Kategorien aufgezählt. Damit soll aber nicht bewiesen werden, daß das Gute und das Seiende mit einander identisch sind, sondern vielmehr, daß es eine einheitliche Bestimmung des Guten gar nicht gibt. Die Schlußfolgerung a 27–29 deutet (flüchtig genug) an, daß damit nicht bloß die platonische Idee des Guten, sondern auch das sokratische *ἀγαθόν* als *καθόλον* getroffen wird.

Das dritte Argument (1096 a 29–34) operiert wiederum mit einer zunächst spezifisch platonischen Voraussetzung. Jeder Idee ist eine Episteme zugeordnet. Gäbe es eine einzige Idee des Guten, so gäbe es von ihr auch eine einzige Wissenschaft. Dies ist aber faktisch nicht der Fall. Das Gute tritt sogar in jeder einzelnen Kategorie in zahlreichen Erscheinungsformen und zugeordneten Wissenschaften auf.

So weit die drei Beweise. Wie hängen sie mit einander zusammen? Von der Sache her müßte die Abfolge offensichtlich eine andere sein. Der zweite Beweis, der allgemein das Vorhandensein des Guten in allen zehn Kategorien konstatiert, gehört sinngemäß an den Anfang. Der erste geht einen Schritt weiter und erinnert daran, daß die Kategorien nicht alle auf einer Ebene liegen, sondern gestaffelt sind; dem dritten endlich kommt es weniger auf die (an sich entbehrlieche) Ausdehnung der Frage nach der Idee auf die Frage nach der Episteme von der Idee an als vielmehr auf die empirische Tatsache, daß selbst innerhalb der einzelnen Kategorien das Gute eine Vielheit darstellt. Der erste und dritte Beweis differenzieren und unterstreichen also das Ergebnis des zweiten.

Die vom Redaktor geschaffene Anordnung mag vielleicht dadurch veranlaßt sein, daß der erste Beweis eine ausschließlich für Platon gültige Voraussetzung verwendet, während der zweite und dritte im Prinzip sowohl Platon wie auch Sokrates widerlegen. Beide haben ja den schwankenden *ἀγαθά*-Vorstellungen der Leute (vgl. 1095 a 23–25) das Eine Gute entgegengestellt. Diesem Einen Guten sucht wiederum Aristoteles den Boden zu entziehen. Für ihn gibt es selbstverständlich eine Vielheit von *ἀγαθά*, freilich nicht in regelloser Fülle, sondern in geordneter Pyramide der Mittel und Zwecke bis hinauf zum obersten Zweck, der zwar das höchste, aber nicht das einzige *ἀγαθόν* ist. Mit 1096 a 34–b 5 verschiebt sich der Angriff. Nun handelt es sich nicht mehr um die Einheit des *ἀγαθόν*, sondern ganz generell um die Existenz der Ideen überhaupt. Doxographisch gesprochen vertritt hier Aristoteles den Standpunkt des Sokrates gegen Platon. Der *λόγος* des konkreten Menschen und derjenige der Idee des Menschen sind einer und derselbe. Die Idee ist also überflüssig. Der *λόγος* als ein *καθόλον ἀχώριστον* im Sinne des Sokrates reicht völlig aus. Daß wir den Text, der nur locker im Zusammenhang sitzt, so auffassen dürfen, ist aus dem Zusammenhang wie aus den früher behandelten Met.-Stellen zu erschließen. Noch unentbehrlicher wird freilich die

Beziehung der Met. in der nachfolgenden Notiz 1096 b 5–7. Wir bemerkten zu Met. A 5, daß die pythagoreische Zahlenspekulation für die Doxographie der Ethik unter zwei Aspekten wichtig ist. Einmal haben wir eine primitive Lehre, die ganz zufällig bestimmte ethische Begriffe mit Zahlen gleichsetzt. Auf der andern Seite berichtet uns 986 a 22–26 von einem System von zehn Gegensatzpaaren *κατὰ συστοιχίαν λεγόμεναι*. Da finden wir denn auch das *ἀγαθόν*, zusammengeordnet mit dem *πέρας*, *περιττόν*, *ἴν* usw. Eben dieses System (oder schlimmstenfalls eine Variante davon) muß auch in unserer Notiz gemeint sein. Freilich bleiben noch Rätsel genug. Denn was heißt eigentlich *τιθέντες ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν συστοιχίᾳ τὸ ἐν?* Daß das Gute kein *ἴν* im Sinne Platons und des Sokrates sein kann, war in 1096 a 17–34 soeben bewiesen worden. Soll nun eine großzügigere Theorie eingeführt werden, nach der das *ἴν* lediglich eines in der Reihe der *ἀγαθά* darstellt? Ein anderes *ἀγαθόν* wäre dann gemäß Met. das *πέρας* usw. Vermutlich will der Verfasser etwas Derartiges sagen, doch Gewißheit ist nicht zu erlangen. Klar ist nur, daß 1096 a 17–34 und 1096 b 5–7 über ein Zwischenstück hinweg auf die Frage konzentriert sind, ob und wie weit das Gute ein *ἴν* darstelle. Wie sich aber die Zeilen über die Pythagoreer und Speusippos zu den drei Beweisgängen sachlich verhalten, erfahren wir nicht. 1096 b 8 verweist auf einen andern Logos, und Dirlmeier Anm. 11,1 nennt vier Met.-Stellen, an die Aristoteles gedacht haben könnte. Natürlich kommen auch *Π. τῶν Πνιθαγορείων* und sogar *Π. τάγαθοῦ* in Frage.

1096 b 8–16 erhebt gegen die Beweise 1096 a 17–34 einen Einwand. Konkretisieren wir die offenbar absichtlich zur Anonymität verdünnten Angaben, so lautet er: Platon ist vielleicht gar nicht der Meinung, daß die Idee des Guten ausnahmslos sämtliche *ἀγαθά* umgreife. Vielmehr darf man auch in seinem Sinne zwei Arten unterscheiden. Das eine Gute wird um seiner selbst willen erstreb't, das andere nur, sofern es jenem dient. Es fragt sich, ob wenigstens die erste Art einheitlich als Idee des Guten bestimmt werden kann. Diese Neufassung des Problems kommt der eigenen These des Aristoteles einen großen Schritt näher. Das Gute wird differenziert und zwar nach eben jener Kategorie von Mittel und Zweck, die für Aristoteles selbst grundlegend ist. Die platonische Idee wird nur noch mit dem zweckhaft Guten geglichen, womit, wie man vermuten mag, mehrere der Argumente von 1096 a 17–34 hinfällig werden.

Doch 1096 b 16–26 verwirft auch diese reduzierte These. Das Argument wird – etwas unerwartet – geliefert von der in Kap. 3 vorgetragenen Bios-Lehre. Dort vertrat sie, wie schon erwähnt, die Meinung der *πολλοί*. Sie kann aber trotzdem hier mit vollem Gewicht ins Feld geführt werden, weil die Meinung der *πολλοί* bereits in 1095 a 22–25 ein doppeltes Gesicht zeigte. Einmal ist für sie das Gute je nach der Situation ein immer wieder anderes (dagegen wendet sich Platons *ἴν* *ἀγαθόν*), auf der andern Seite aber hält sich ihre Bestimmung des Guten, wie wir sahen, an das *ἐναργές*, das auch Aristoteles respektiert. So kann er hier die Selbstzwecklichkeit der drei Lebensformen als evident voraussetzen. Nun ist der Beweisgang klar. Das selbstzweckliche Gute ist entweder eines der drei obersten Güter

*φρόνησις, ἡδονή, τιμή* oder die Idee für sich allein. Im zweiten Falle haben wir ein *ἀγαθόν*, das ohne Inhalt ist (da der Inhalt nur in einem der drei Güter bestehen könnte), im ersten Falle haben wir eine Mehrzahl von ebenbürtigen Gütern, die sich nicht unter einen einzigen *λόγος* subsumieren lassen. Es wiederholt sich also die Situation von 1096 a 23–29. Empirisch betrachtet tritt das Gute immer wieder und sogar auf der Ebene des obersten Zweckes als eine Vielheit auf.

1096 b 25 scheint ähnlich wie 1096 a 28 anzudeuten, daß diese Überlegung sowohl Sokrates wie auch Platon gegenüber gilt. Die *ἰδέα* ist platonisch, das *κοινόν τι* kann man auf das sokratische *καθόλον* beziehen. Die Formulierung ist freilich verschwommen genug<sup>17</sup>.

Weiterhin liegt es auf der Hand, daß die Konsequenzen von 1096 b 16–25 für Aristoteles selbst nicht ganz unbedenklich sind. Statuiert wird eine Dreiheit gleichgeordneter *ἀγαθὰ καθ' αὐτά*. Damit scheint die Einheit des obersten *τέλος τῶν πρακτῶν* gefährdet. Doch so weit will Aristoteles auch wieder nicht gehen. Also fügt er die eigentümliche Bemerkung bei, das *φρονεῖν* usw. seien selbstzwecklich, auch wenn wir sie um eines Andern willen erstreben (1096 b 18–19). Erklärt wird dies einigermaßen in 1097 b 1–6, wo wir hören, daß im strengen Sinne nur die Eudaimonia um ihrer selbst willen begehrte werde. Auch die drei Bioi, auf die an dieser Stelle noch einmal flüchtig hingewiesen wird, sind ihr gegenüber nur Mittel zum Zweck.

Die Absicht dieses Textes ist klar. Aristoteles ist zu sehr Griechen und Platoniker, als daß er die Pyramide der Mittel und Zwecke in einer letzten Pluralität gipfeln lassen könnte. Das Ende muß eines sein, eben die Eudaimonia. Daraus ergibt sich allerdings eine etwas undurchsichtige Situation. Denn was wird der reale Inhalt einer solchen Eudaimonia sein? Und könnte nicht sie mit der platonischen Idee des Guten identisch sein? Diese Fragen bleiben in unserem Texte offen. Ihre Beantwortung wäre wohl nicht ganz einfach gewesen<sup>18</sup>.

Der Gesamtgedanke findet seine Fortsetzung in 1096 b 32 ff. Es hat sich bisher erwiesen, daß eine Idee des Guten, bzw. ein *ἀγαθὸν καθόλον* nicht existiert, und zwar sowohl, wenn man jedes Gute schlechthin umgreifen will, wie auch, wenn man sich mit dem selbstzwecklichen Guten begnügt. Nun folgt eine charakteristische Konzession: Selbst wenn man die Existenz eines solchen Guten annehmen wollte, verbleibt immer noch die Frage, wozu es praktisch nützlich sein kann. Die Realisierbarkeit für den Menschen ist ein Prinzip, auf das schon 1094 a 19, b 7, 1095 a 16 hingedeutet hatte, und an dem die aristotelische Ethik unveränderlich festhält. Ihm gegenüber hat von der Zeit Theophrasts an vor allem die Stoa auf Paradoxa der frühesten Sokratik zurückgegriffen und ihre Ethik nicht für den geschichtlichen Menschen, sondern für den zum Grenzfall stilisierten *σοφός* bestimmt.

<sup>17</sup> Daß neuere Philologen versuchten, durch Einschub eines *καί* zu präzisieren, ist begreiflich, aber diesem Text gegenüber wohl unzulässig.

<sup>18</sup> Dirlmeier Anm. 13, 4 geht über das Problem hinweg.

Der Abschnitt 1096 b 26–32 ist ein Einschub, eine stichwortartig am Rande nachgetragene Zusammenfassung einer Diskussion, die Aristoteles anderswo ausführlich ausgebreitet haben muß. Dirlmeier Anm. 12, 1 verweist zögernd auf Met. IV 2 und XI 3. Doch wird ein künftiger Editor der Reste von *Π. ἴδεων* und *Π. τάγαθοῦ* nicht an der Frage vorbeigehen können, ob da nicht vielmehr eine dieser beiden, für die Auseinandersetzung mit Platon fundamentalen Schriften benutzt ist. In unserem Zusammenhang dürfen wir das Stück auf sich beruhen lassen.

Unverkennbar wird die Frage nach dem praktischen Wert des platonisch-sokratischen *ἀγαθόν*, ähnlich wie schon diejenige nach seiner Existenz, in zwei Stufen behandelt. Zunächst geht 1096 b 32–35 höchst summarisch vor. Ohne weitere Beweise wird gewissermaßen dekretiert, daß jenes als solches nicht realisierbar ist. Denn wäre es realisierbar, so müßte es (so würde der Beweis wohl lauten) notwendigerweise einen jener konkreten Werte zum Inhalt haben, die soeben in 1096 a 23–29 aufgeführt worden sind. 1096 b 35–1097 a 13 untersucht eine eingeschränkte Möglichkeit. Man kann methodisch 1096 b 35–1097 a 3 parallelisieren mit 1096 b 8–16. Es wäre möglich, daß die Idee des Guten zwar nicht selbst realisierbar ist, aber doch als ein Beziehungspunkt das Realisieren orientiert und erleichtert. Dagegen macht Aristoteles zwei Gründe geltend. Den ersten (1097 a 3–8) bezieht er aus der Wissenschaftsgeschichte, wie wir sagen dürfen. Wenn die Idee des Guten einen orientierenden Wert besäße, so wäre es unbegreiflich, daß sich *ἐπιστῆμαι* und *τέχναι* nicht für sie interessieren. Die faktische Gleichgültigkeit der bestehenden Formen menschlicher Praxis gegenüber der sokratisch-platonischen Theorie beweist ihre Nutzlosigkeit, – ein schönes Beispiel für das Gewicht, das Aristoteles dem geschichtlichen Consensus zu geben wagt.

Das zweite Argument (1097 a 8–13) steuert auf Grundsätzliches. Die Praxis ist die Welt des Einzelnen, und mit spürbarer Ironie wird im ersten Satz der Kontrast zwischen der brutal banausischen Konkretheit der Arbeit eines *ὑφάρτης* und *τέκτων*, aber auch eines Arztes und Strategen und dem inhaltsleeren Pomp des *αὐτὸς τὸ ἀγαθόν* und des *τὴρ ἴδεαν αὐτὴν θεᾶσθαι* unterstrichen. Vor allem am Tun des Arztes wird schrittweise (das ist mindestens die Intention) gezeigt, daß es weder das Gute, noch die Gesundheit überhaupt, noch die Gesundheit des Menschen überhaupt, sondern diejenige eines einzelnen Menschen im Auge hat.

Freilich hat dieses Argument Konsequenzen, die erheblich über die Widerlegung Platons hinweggehen. Sofern nämlich auch für Aristoteles die Möglichkeit der Episteme zwar nicht an die Existenz der Idee, sicher aber an diejenige des sokratischen *καθόλον* gebunden ist, impliziert das Argument die Frage, ob es im Bereich der Praxis grundsätzlich einen Sinn hat, nach einer Episteme zu suchen, die doch niemals dem Einzelnen gerecht zu werden vermag. Ich brauche hier nur an Met. 981 a 12–24 zu erinnern, eine Stelle, die unserem 1097 a 11–13 unverkennbar nahe steht.

1097 a 14 bricht abrupt ab. Daß die ältern Doxai Platons und des Sokrates (und der Pythagoreer) hinsichtlich des *ἀγαθόν* damit erledigt sind, der Weg also frei ist

zum eigenen systematischen Aufbau des Aristoteles, entnehmen wir dem Zusammenhang, aber gesagt wird es uns nicht; – wie denn allgemein EN A 4 eine sinnvolle Disposition ahnen läßt, die doch nirgends wirklich zum Ausdruck kommt. Genauer dürfen wir sagen: Eine erste Disposition nach Doxai (Pythagoreer, Sokrates, Platon) ist bis zur Unkenntlichkeit verwischt, eine zweite ist immerhin einwandfrei greifbar. Sie fragt in je zwei Stufen zuerst nach der Existenz, dann nach der Brauchbarkeit des als *ἔν*, *καθόλον* und *ἰδέα* gefaßten Guten. Einschübe aus einer speziellen Abhandlung über Platon sind vermutlich 1096 a 34–b 5 und sicher 1096 b 26–32.

Wir wenden uns nun zu dem Paralleltext EE A7/8.

Auf das Prooimion der Pragmatie (EE A 1–6) einzugehen, müssen wir uns schon wegen seiner gegenüber EN erheblich größeren Ausdehnung versagen.

1217 a 18–21 ist eine ganz allgemeine methodische Vorbemerkung, ein etwas holperiges Résumé der größeren und sehr wichtigen Darlegung 1216 b 28–35: Die Aufgabe der Philosophie ist es, was im Consensus hominum undeutlich bereits vorhanden ist, zum *σαφές* zu erheben<sup>19</sup>.

Diesen Consensus hinsichtlich der Eudaimonia umschreibt und erläutert 1217 a 21–40. Der Zusammenhang mit EN 1095 a 13–20 ist evident, obschon eigentümlicherweise die EN nach dem obersten *ἀγαθόν* fragt und mit der Eudaimonia antwortet, während es in EE gerade umgekehrt ist. Die Abfolge in EN wird man als die zunächst natürlichere bezeichnen dürfen; doch wäre dies nur in einer Gesamtinterpretation von EE A zu klären.

Folgerichtig weist EN 1095 a 20 ff., wie wir sahen, auf die historisch gegebene Problematik der Eudaimonia hin, während EE 1217 a 22–40 eine Explikation des schon rein aristotelischen Begriffs des *ἀριστον τῶν ἀγαθῶν τῶν ἀνθρωπίνων* liefert. Dieser Abschnitt stellt also keine Doxographie dar, sondern eine erste dogmatische Skizze des Telos bei Aristoteles. Drei Teile sondern sich leicht. Ein erster (1217 a 22–29) und zweiter (1217 a 30–35) erklären das *ἀνθρώπινον*, der dritte (1217 a 35–40) das *ἀριστον*.

Das erste Stück ist seinem Gesamthinhalt nach klar. Die menschliche Eudaimonia gehört in die Mitte zwischen der Eudaimonia höherer Wesen und der andersartigen Vollkommenheit niedrigerer Wesen<sup>20</sup>. EN 1099 b 32–1100 a 1 steht, wie längst gesehen, nahe; man wird aber auch an 1099 b 11–14 erinnern dürfen, obschon dort der Rekurs auf die Gottheit anders akzentuiert ist.

Leider schwindet an unserer Stelle die Klarheit, sobald der Leser sich dem Einzelnen zuwendet. Vorsichtig wird in 1217 a 22–24 die göttliche Eudaimonia eingeführt. Inwiefern sie sich sachlich von der menschlichen unterscheidet, erfahren

<sup>19</sup> Daß Aristoteles den Zentralbegriff *σοφία* als *σάφεια ὡς σαφηνήσοντα πάντα* etymologisierte und damit schließlich an *φῶς* anknüpfte, scheint die hochinteressante, allerdings noch nicht hinlänglich gedeutete Stelle des Philoponus, *In Nic. Isag.* 1, 1 (unvollständig abgedruckt bei Ross, *Π. φιλοσοφίας* Frg. 8) zu besagen.

<sup>20</sup> In die Nähe zu rücken sind natürlich die wichtigen Stellen *Pol.* 1253 a 3 und 29, *EN* 1145 a 18–33. Dirlmeier, *Eth. Nik.* Anm. 141, 3–10 verfehlt bei aller Gelehrsamkeit das entscheidende Problem.

wir nicht. Bei den Tieren werden mit erstaunlicher Genauigkeit Vertreter der drei Hauptgruppen aufgezählt, während die eigentlich theologische Aussage ärgerlich unbestimmt bleibt. Gemeint ist wohl Folgendes: Gott und Mensch partizipieren in verschiedenem Grade an einer und derselben Eudaimonia. In der Tierwelt gibt es ebenfalls Grade, doch sind es nicht solche der Eudaimonia, sondern einer *ἄλλη τῶν ἀγαθῶν μετοχή*. Die Eudaimonia hängt in 1217 a 28 eher verwirrend an einer Partizipation am *θεῖον*, und zwar manifestiert sich diese anscheinend beim Menschen sowohl in der *ἐπανυμία* (wie?) wie auch in der *φύσις*. Das Tier dagegen partizipiert an *ἀγαθά*, die nichts mit der Eudaimonia zu tun haben. Näheres wird nicht gesagt, wie denn der Text überhaupt dadurch ein eigentümliches Kolorit erhält, daß einzelne Momente energisch herausgehoben werden (man beachte etwa die Parallelisierung von *βελτίων* a 23 und *χείρω* a 24 mit *βέλτιον–χεῖρον* a 29), während Anderes reichlich vague ausgedrückt wird.

Das zweite Stück präzisiert das *ἀνθρώπινον* als *ἀνθρώπῳ πρακτόν* und grenzt es mit einer Dihärese ein. Auch sie ist im Ganzen klar, im Einzelnen merkwürdig unordentlich formuliert. Von den Gütern sind die einen *πρακτά*, die andern nicht; von jenen wiederum sind die einen *πρακτά* für die Menschen, die andern für höhere Wesen. Zum Falle der Güter, die *οὐ πρακτά* sind, erhalten wir eine in ihrer Kürze beinahe verschroben zu nennende Erläuterung: Es gibt Wesen, die an der Bewegung und darum an den *ἀγαθά* nicht partizipieren, – woraus wir die korrekt aristotelische Folgerung zu ziehen haben, daß jedes *ἀγαθόν* Ziel und Zweck einer Bewegung ist. Wo also keine Bewegung vorliegt, kann auch nicht von einem durch die Bewegung zu realisierenden *ἀγαθόν* die Rede sein. Doch nun kommt etwas Unerwartetes. Es gibt offensichtlich eine zweite Art des *ἀγαθόν*, die nicht als *πρακτόν* und nicht als Ziel einer Bewegung existiert. Sie kommt den unbewegten Wesen zu, wobei wir allerdings vermuten müssen, daß die Relation der unbewegten Wesen zu ihrem *ἀγαθόν* (und auf das hin sie *ἀριστά* genannt werden) eine völlig andere ist als diejenige der bewegten Wesen zu dem *ἀγαθόν*, das sie erstreben. Interpretieren wir unsere Stelle so, so zeigt sich, welch eminent wichtige Theologumena sich da am Horizont zeigen; allerdings konstatieren wir auch, mit welcher Entschiedenheit unser Text jeder näheren Explikation aus dem Wege geht. Wir mögen ahnen, daß mit den *ἀριστά* der unbewegte Bewegter und mit den *κρείττονες ήμῶν* die Region der Gestirne und des *κύκλω σῶμα* gemeint ist, aber gesagt wird uns nichts darüber. Hier wie überall in den ethischen Pragmatien nimmt es der Redaktor (gewiß im Geiste des Aristoteles selbst) peinlich genau mit der methodischen Regel, aus Theologie und Kosmologie nur das schlechthin Unentbehrlichste mitzuteilen.

Das dritte Stück endlich knüpft an das Stichwort *πρακτόν* an und skizziert an Hand zweier Beispiele (das eine aus der Reihe der *σωματικά*, das andere aus derjenigen der *ἐκτὸς ἀγαθά*) die Begriffe Mittel und Zweck. Daß sich mit ihrer Hilfe eine ganze Hierarchie aufbauen läßt, an deren Spitze dasjenige *ἀγαθόν* steht, das nur noch Zweck und in keiner Weise mehr Mittel ist, das müssen wir allerdings erraten.

Mit 1217 b 1/2 beginnt die Doxographie. Ausdrücklich werden drei Lehren registriert. Von der ersten spricht 1217 b 2–1218 a 38. An sie wird in 1218 a 38–b4 nachlässig die zweite angehängt und in b4–6 die dritte. Die Zusammenfassung 1218 b 7–12 gibt jedoch deutlich zu verstehen, daß wir es zuerst mit Platon, dann mit Sokrates und schließlich mit der eigenen Lehre des Aristoteles zu tun haben, also jener Lehre, von der 1217 a 22–40 bereits eine erste Skizze geliefert hat.

1217 b 2–15 berichtet über die Lehre Platons. Auffallend stark wird betont, daß die Idee des Guten als erstes *ἀγαθόν* der Vielheit der sonstigen *ἀγαθά* gegenüberstehe. Die Relation zwischen beiden wird vom Ersten aus als *παρονότα*, von der Vielheit aus als *μετοχή* und *δύοισι της* bezeichnet. Wir werden nach dem Überblick über die aristotelische Kritik an Platon darauf zurückkommen müssen.

Diese Kritik selbst beginnt 1217 b 16–19 mit der recht umständlich formulierten Bemerkung, die Diskussion der Ideenlehre gehöre eigentlich einem andern Sachgebiet an. Da haben wir also expressis verbis wiederum jenes methodische Prinzip ausgesprochen, das für Aristoteles durchgehend wichtig ist, von der modernen Forschung aber nicht immer genügend beachtet wird. Es folgt 1217 b 19–25 eine vorwegnehmende Zusammenfassung der Kritik. Sie hält sich an die zwei Gesichtspunkte, die wir als solche aus EN A 4 bereits kennen: Erstens existiert die Idee des Guten nicht und zweitens, selbst wenn sie existierte, wäre sie für die Praxis des Lebens ohne jeden Nutzen. Etwas schief wirkt es freilich, daß b23–25 zwar, wie sichs gehört, die Idee des Guten in den Vordergrund stellt, dagegen b20–23 von den Ideen überhaupt spricht und eine Argumentation in der Art von EN 1096 a 34–b5 im Sinne hat.

Am Schluß der Kritik an Platon wiederholt sich die Zusammenfassung 1218 a 33–38. Den Rätseln, die dieser Text im besondern aufgibt, fragen wir hier nicht nach und untersuchen auch nicht, wie das Doppelzitat 1217 b 22/23 zu beziehen ist. Es sei nur generell darauf aufmerksam gemacht, daß in EE (wie in vielen andern Pragmatien) präzise und ursprünglich wirkende Formulierungen oftmals unmittelbar neben solchen stehen, die manifest nachlässig und ungenau sind. Der Interpret muß also immer wieder darauf achten, daß er die Gewichte seiner Interpretation nicht falsch verteilt.

Mit 1217 b 25 beginnen die Beweise gegen Platon im Einzelnen. Am Anfang geht alles leidlich glatt. Der erste Beweis 1217 b 25–34 entspricht dem zweiten der EN 1096 a 23–29, der zweite 1217 b 34–1218 a 1 dem dritten dort 1096 a 29–34. Die Differenzen sind zur Hauptsache rasch genannt. EE hebt zweimal scharf hervor, daß der Fall des *ἀγαθόν* genau derselbe ist wie derjenige des *ὄντος*. Weiterhin haben wir in EE, anders als in EN, eine, wie es scheint, in sich abgeschlossene Reihe von fünf Kategorien; im ersten Beweis treten sie alle fünf auf, im zweiten werden die dritte und vierte wieder aufgegriffen. Die Begriffe *πτῶσις* für *κατηγορία* und *όμοιος κημόνως* für «unter dieselbe Kategorie fallend» seien schließlich hervorgehoben. Die Bedeutung dieser Differenzen im Einzelnen abzuwägen kann allerdings nicht die Aufgabe dieser Untersuchung sein.

Ernstliche Schwierigkeiten beginnen bei dem dritten Beweis 1218 a 1–15, der im Prinzip dem ersten Beweise der EN 1096 a 17–23 entspricht, aber stark abweichend durchgeführt wird und überdies durch eine recht unglückliche redaktionelle Überarbeitung gelitten hat. Susemihl hat nach dem Vorgang Anderer geglaubt, massiv in den tradierten Text eingreifen zu sollen. Dies Verfahren wird man heute nur noch in denjenigen Fällen gelten lassen, wo es schlechthin unmöglich erscheint, die Anstöße auf Eigenheiten des Aristoteles selbst oder auf die Tätigkeit eines Redaktors zurückzuführen.

In unserem Falle dürfte die Verantwortung beim Redaktor liegen. Der Gedanke, den er ebenso unsauber wie mühselig zu entwickeln versucht, ist etwa der folgende: Es gibt Reihen, die sich als *πρότερον* und *δύστερον* zu einander verhalten und durch ein *κοινόν* umgriffen werden können. Solange dieses *κοινόν* ein bloßes *καθόλον ἀγάθωντον* (im Sinne des Sokrates) bleibt, ist alles in Ordnung. Wird es aber im Sinne Platons als ein *χωριστόν* gefaßt, entsteht, wie das Beispiel in 1218 a 5–8 zeigt, eine Absurdität. Nun ist aber Platon (der mit *φασίν* 1218 a 10 gemeint ist) in der Tat der Meinung, jedes *κοινόν* sei ein *χωριστόν* und eine Idee. Das den verschiedenen Tugenden gemeinsame *ἀγαθόν* ist für ihn nicht bloß ein *κοινόν*, sondern darüber hinaus ein für sich bestehendes *χωριστόν*. Dabei ist diese Annahme völlig überflüssig.

Umständlich ist dieser Gedankengang gewiß. Die Vermutung liegt nahe, daß zwei Texte gewaltsam kombiniert worden sind, von denen der erste EN 1096 a 17–23, der zweite 1096 a 34–b5 nahe stand. Anderseits scheint es unserem Abschnitt (anders als EN) daran gelegen zu sein, ausdrücklich hervorzuheben, daß die Schwierigkeit mit dem *πρότερον* – *δύστερον* nur bei der spezifisch platonischen, nicht aber bei der sokratischen Interpretation des *κοινού* auftritt. Störend wirkt, daß die Ideenlehre von zwei verschiedenen Gesichtspunkten her widerlegt wird, einmal auf Grund ihrer grundsätzlichen Überflüssigkeit, sodann wegen des Konflikts mit dem *πρότερον* – *δύστερον*. Dennoch möchte ich glauben, daß man ohne die Annahme von Textlücken in 1218 a 8 und 14 auskommen kann. Für unser Problem wichtig ist, daß trotz gelegentlichen unsauberen Formulierungen das sokratische bloße *καθόλον* vom platonischen *κοινόν καὶ χωριστόν* unverkennbar unterschieden wird.

1218 a 15–30 wendet sich mit erstaunlicher Nonchalance von der Ideenlehre und dem *κοινόν* weg zu der These, daß das Gute eine Zahl sei. Wir erhalten damit eine verhältnismäßig ausführliche Diskussion jener Doktrin, die in EN 1096 b 5–7 auf wenige andeutende Zeilen reduziert war.

Freilich wirkt auch hier wie im vorausgehenden Abschnitt die Darlegung selbst diffus und ungepflegt und bedürfte einer sehr genauen Interpretation. Hier können wir nur die entscheidenden Momente resümieren. Methodisch wird die eminent aristotelische Regel in Erinnerung gerufen, daß eine These von allgemein anerkannten und nicht von umstrittenen Tatsachen auszugehen habe. Daß die Gesundheit ein Gut sei, ist anerkannt, nicht aber, daß die Zahl es sei. Sachlich wird zunächst berichtet, daß die gegnerische Doktrin das *ἀγαθόν* im Eins-sein sähe (was

über EN 1096 b 5–7 auf Met. 986 a 22–26 weist) und darum auch Gesundheit, Gerechtigkeit usw. (gedacht ist offenbar an die klassische Reihe der *ψυχικά* und der *σωματικά ἀγαθά*) als Zahlen bestimme; man kann dies mit Met. 985 b 29 ff. verknüpfen. Die Kritik hebt hervor, daß die Zahlen zu den *ἀκίνητα* gehören. Das *ἀγαθόν* kommt ihnen also streng genommen nicht zu, sondern nur das *καλόν*. Da gelangen wir ganz nahe zu den oben S. 178ff. behandelten Stellen Rh. 1417 a 15–21, Met. 996 a 22–b 1 und 1078 a 31–b 6.

So weit bis 1218 a 24. Merkwürdig ist das Nachfolgende 1218 a 24–30. Die Tatsache, daß die Zahl als unbewegt nicht *ἀγαθόν* zu sein vermag, wird an einer besonders krassen Formulierung der Gegner illustriert. Die Behauptung, daß die Zahlen *τοῦ ἐνὸς ἐφίενται*, als ob sie Lebewesen wären, ist ein Unsinn.

Doxographisch wichtig ist, daß hier auf die Zahlenrelationen eine Wesensbestimmung des *ἀγαθόν* übertragen wird, die uns anderswoher wohl bekannt ist und die nun gleich in 1218 a 30–33 als vierte Doktrin neben derjenigen Platons, des Sokrates, der Pythagoreer aufgeführt wird. Es ist die Lehre, daß das Gute dasjenige sei *οὗ πάντ' ἐφίεται*. In EN 1094 a 2/3 wird sie von Aristoteles scheinbar zustimmend zitiert, und aus 1172 b 9–15 wird zu folgern sein, daß es sich um die Ansicht des Eudoxos handelt. Freilich, eine exakte Übereinstimmung besteht zwischen den drei Stellen nicht, oder anders gesagt: Wir haben einen der in den Pragmatien überaus zahlreichen Fälle, in welchen jede einzelne Stelle für sich so läßlich und einseitig formuliert ist, daß es ohne die Kenntnis anderer Stellen fast unmöglich ist, sie so zu verstehen wie Aristoteles sie im Ganzen gesehen anscheinend doch verstanden wissen will. Nur EE 1218 a 30–33 zeigt, Welch programmatische Bedeutung in EN 1094 a 2 die Wendung *ἀγαθοῦ τροῦ* besitzt. Denn so nahe Eudoxos Aristoteles auch zu kommen scheint, so hat dieser dennoch an ihm wie an den Übrigen zu mißbilligen, daß die Einheit des *ἀγαθόν* viel zu strikte gefaßt wird<sup>21</sup>. 1218 a 33–38 schließt über 1218 a 15–33 hinweg die Frage nach dem Sein der Idee des Guten ab und wendet sich dann ganz kurz der Frage nach ihrer Nützlichkeit zu. 1218 a 38–b 4 hat der Intention nach die sokratische Bestimmung des *ἀγαθόν*, die ja schon in 1218 a 1–15 mit hereinspielte, zum Gegenstand. Allerdings wird da die Nachlässigkeit bedenklich. Der Redaktor des Textes scheint einfach das in 1217 b 19–1218 a 38 zugrundeliegende Schema wiederholen und zeigen zu wollen, daß das Gute als *κοινόν* weder existiert noch zu nützen vermag. Die erste These kommt dabei völlig schief heraus, zur zweiten wird mit größter Flüchtigkeit der Gedanke herangezogen, den wir aus EN 1097 a 11–13 kennen. Ähnlich war schon im Falle des Ideen-Guten EE 1218 a 34/35 die Schwesterwissenschaft der Medizin, die Gymnastik erwähnt worden.

1218 b 4–6 skizziert schließlich die eigene Lehre des Aristoteles. Dabei wird teilweise 1217 a 31–35 wiederholt, doch weist der Begriff des *καλόν* auf 1218 a 22. Das

<sup>21</sup> Dirlmeier, *Eth. Nik.* Anm. 5, 3 hat das Wesentliche richtig gesehen, gibt aber, wie öfters, der Versuchung nach, Parallelen sehr verschiedenen Gewichtes aufzuhäufen, wodurch dann die Konturen des Hauptproblems zu verschwimmen drohen.

*καλόν* wird hier ausdrücklich als jener Teil des *ἀγαθού* bezeichnet, der *ἀκίνητον*, also *οὐ πρακτόν* ist. Berücksichtigen wir Alles, was bisher gesagt wurde, so haben wir abschließend zu folgern, daß für Aristoteles das *ἀγαθόν* eben *πολλαχῶς* ausgesagt wird und zwar auf zwei Ebenen: Einmal auf der höchsten Ebene, wo sich das *καλόν* abspaltet, dann aber auch auf der Ebene der menschlichen Praxis, wo an der Vielheit der (allerdings hierarchisch gestaffelten) Güter nicht gerüttelt werden darf.

1218 b 7–12 überblickt nochmals die drei Hauptdoktrinen. Es ist von hier aus klar, daß zunächst Platon, Sokrates und Aristoteles allein im Spiele stehen. Subsidiär sind zwei Doktrinen eingeschaltet worden, die pythagoreische in 1218 a 15–30 und diejenige des Eudoxos (1218 a 30–33). Was dabei die Interpretation außerordentlich erschwert, ist nicht so sehr die Tatsache, daß kein einziger Name genannt wird, als vielmehr der Mangel an Ordnung und Klarheit in der Exposition der Sachen selbst. Je intensiver man sich mit dem Texte beschäftigt, desto zwingender wird der Schluß, daß hier ein Redaktor am Werke war, dem es ohne Rücksicht auf Folgerichtigkeit und Verständlichkeit nur darauf ankam, möglichst viel von den Materialien seines Lehrers in ein äußerlich kompaktes Buch zusammenzupressen. Dazu abschließend noch ein Beispiel. Die Polemik gegen Platon umfaßt 1217 b 19–1218 a 15 sowie 1218 a 33–38. In den Hauptzügen läuft sie EN A 4 parallel. Entscheidender Angriffspunkt ist die Einheit des *ἀγαθού*, die in der Realität nicht vorkommt und mit der sich in der Praxis, wenn sie vorkäme, nichts anfangen ließe. Blicken wir nun aber zurück auf 1217 b 2–15, so konstatieren wir, daß die Polemik das dort gegebene sorgfältige Referat über Platon nur am Rande berührt. Was dort über die Relation der Idee des Guten zu den übrigen *ἀγαθά* gesagt wird, erinnert zwar von weitem an Met. A 6, wird aber in unserer Polemik nicht im geringsten beachtet. Der Eindruck besteht, daß in EE A 8 Referat und Polemik gar nicht ursprünglich zusammengehören, sondern erst vom Redaktor des Buches zusammengestellt worden sind.

In MM ist zunächst 1182 a 10–32 zu betrachten, eine Doxographie zur Frage nach dem Wesen der *ἀρετή*. Hier erscheinen nun endlich die Namen, die wir bereits in EN und EE eingesetzt haben, gestützt freilich bisher nur auf die Stellen der Met.

Begonnen wird mit der pythagoreischen Lehre als der primitivsten. Die ethische Zahlentheorie trat, wie wir gesehen haben, in Met. A 5 in zwei Varianten auf, einer ganz urytümlichen, die wir hier wieder vorfinden, und einer durchsystematisierten, die in EN A 4 und EE A 8 im Vordergrund stand. Aber es ist hier wie dort dasselbe Prinzip, um dessentwillen die Pythagoreer als Vorläufer des Sokrates in der Bemühung um Definition der ethischen Dinge bezeichnet werden können.

Es folgt in 1182 a 15–23 Sokrates selbst. Er macht die Tugend zur Episteme, womit wir also den Komplementärbegriff zum *καθόλον* (und zum *ὅρισμός*) erhalten. Die Widerlegung ist einfach (von Einzelfragen dürfen wir hier absehen). Die Tugend ist nicht bloß Sache des *λογικού*, sondern auch des *ἄλογον μέρος* in der Seele. Gegen Sokrates wird also jene Psychologie eingesetzt, die wir vor allem aus EN A 13 und Z 2 kennen.

Platon hinwiederum wird in 1182 a 23–30 zunächst ausdrücklich zugebilligt, daß er den psychologischen Fehler des Sokrates nicht begangen habe. Dagegen wird ihm vorgeworfen, er habe die Frage nach der Tugend vermischt mit der *πραγματείᾳ ὑπὲρ τἀγαθοῦ*, also einer Untersuchung theoretischen, naturphilosophisch-ontologischen Charakters.

Da ist nun manches auffallend, ja befreudlich. Fürs erste wird Platon die Zwei-teilung der Seele in *λογικόν* und *ἄλογον* zugeschrieben. Damit steht MM zwar nicht, wie Dirlmeier Anm. 6, 4 meint, in der gesamten antiken Überlieferung allein, wohl aber im Corpus Aristotelicum. Allem Anschein nach benutzt MM hier einen Text, der uns in den Pragmatien nicht mehr faßbar ist, aber in späteren Doxographien seine Spuren hinterlassen hat. Die Zeugnisse sind Cic. TD 4, 10, Aet. 4, 4, 1, weiterhin Tert. De an. 14, 2 und 16, 1. Die zwei ersten dieser Stellen rücken Platon und Pythagoras zusammen, sind also evident eine Variante desselben Platon-Bildes, dem wir in Met. A begegneten. Man darf es frühakademisch nennen; jedenfalls beherrscht es die zweite Hälfte des 4. Jh.

Zweitens hat der Hinweis auf die Pragmateia *ὑπὲρ τἀγαθοῦ* einen ganz präzisen terminologischen Sinn. Nur der Leser, der schon weiß, daß damit jene Abhandlung *Περὶ τἀγαθοῦ* gemeint ist, in welcher trotz dem Titel nicht etwa von ethischen Pro-blemen, sondern *ὑπὲρ τῶν ὄντων καὶ ἀληθείας* gesprochen wird, vermag die Kritik überhaupt zu verstehen.

Drittens wirkt die vom Verfasser behauptete Verknüpfung der Aristoteles vor-wegnehmenden Psychologie mit der Ontologie von *Περὶ τἀγαθοῦ* bei näherem Über-legen sehr bedenklich. Soll man wirklich glauben, daß Platon gleichzeitig einen Begriff des *ἀγαθοῦ* vertreten hat, der es noch weit über Sokrates hinaus zum Ge-genstand reiner Theoria des *λογικού* mache, und im Hinblick auf die *ἀρετή* eine Psychologie, in der das *ἄλογον* neben dem *λογικόν* steht? Natürlich läßt sich eine solche Psychologie ohne sonderliche Mühe etwa aus den Nomoi (vgl. EN 1104 b 11–13) deduzieren; aber an Stellen dieser Art denkt Platon nicht im entferntesten an die Idee des Guten<sup>22</sup>. Man wird also jedenfalls feststellen müssen, daß der Ver-fasser der MM verschiedene Problemkreise in unzulässiger Weise zusammen-geschoben und mit *κατέμιξεν καὶ συνέζευξεν* (1182 a 27) einen falschen Eindruck erweckt hat. Dirlmeier, Anm 6, 4–6, 8 bringt manches interessante Erklärungs-material, formuliert aber die Probleme nicht klar und energisch genug.

1182 a 30–32 gibt sich als Übergang zur eigenen Lehre des Aristoteles. Von dieser ist aber zunächst nur in dem knappen Abschnitt 1182 a 32–b 6 die Rede; dann kommen wir zu einer zweiten Doxographie, diesmal derjenigen des *ἀγαθοῦ*. 1182 a 32–b 3 kann man als eine, freilich auf ein Minimum einfachster Linien reduzierte Variante von EN A 1 (1094 a 1–b 10) auffassen. 1182 b 3–6 erläutert den Begriff des *ἀνθρώπου ἀγαθόν*. Er wird vom *θεᾶν ἀγαθόν* abgehoben, und dieses, der schon mehrfach erwähnten, an sich korrekt aristotelischen Regel entsprechend,

<sup>22</sup> Dazu darf auf die scharfsinnigen Ausführungen von G. Müller, *Studien zu den platonischen Nomoi* (München 1951), 19 ff. hingewiesen werden.

methodisch einer andern Untersuchung zugewiesen. Der Vergleich dieser Sätze mit EE 1217 a 22–29 zeigt besonders schön die Distanz zwischen einer zwar mühseligen und von zahlreichen Sonderbarkeiten belasteten, aber letzterer Endes doch ursprünglich wirkenden Darstellung und einem dünnen Handbuchtext.

1182 b 6–16 werden zwei verschiedene Auffassungen des *ἀγαθόν* zur Auswahl gestellt. In b 10–16 kommt es mit aller Klarheit zum Ausdruck, daß im einen Falle das *κοινὸν ἀχάριστον*, also das sokratische *καθόλον* gemeint ist, im andern Falle die platonische *ἰδέα χωριστός*. Schwierigkeiten bereitet dagegen b 6–10. Wohl ist Platons Ideenlehre auch da eindeutig identifizierbar, doch in b 7–9 hat man große Mühe, das sokratische *κοινὸν ἐν ἀπαισιν ὑπάρχον*, wie es die Schulsprache von MM nennt, wiederzuerkennen. Man kann sich sogar fragen, ob der Verfasser nicht in Wirklichkeit die aristotelische Telosbestimmung im Auge hat. Vielleicht hat er es für passend gehalten, sie als die allein richtige gleich am Anfang zu nennen; er hat sie aber dann so flüchtig eingesetzt, daß der Leser nicht klug daraus wird, ob nun an unserer Stelle im Ganzen zwei oder drei Definitionen des *ἀγαθόν* aufgeführt sind. Dirlmeier Anm. 6, 16 hat das Problem richtig empfunden, hält sich aber viel zu lange bei Nebenfragen auf und gelangt so zu keiner überzeugenden Formulierung der Hauptpunkte. Mit Recht zieht er als Parallelen EE A 8 und Areios-Stob. 2, 134, 8–14 W. heran. Nur hätte er v. Arnims Interpretation dieser Texte (SB Ak. Wien, Phil.-hist. Kl. 204, 3 [1926] S. 47–49) nicht als «in allem Wesentlichen richtig» bezeichnen dürfen. Um von anderem zu schweigen, ist namentlich Arnims Erklärung der Sätze des Areios durchaus verkehrt. Wenn Areios als erste Bedeutung des *ἀγαθόν* angibt *τὸ πᾶσι τοῖς οὖσι σωτηρίας αἴτιον*, also ein *θεῖον*, so hat dies mit der aristotelischen Gotteslehre nichts zu tun, sondern ist eine schulmäßige, aber nicht illegitime Weiterbildung jenes Aspekts der platonischen Ideenlehre, den schon EE 1217 b 2–15 im Auge hat. Bei Areios liegt eben dieselbe Dreheit vor wie bei Aristoteles selbst: Platon–Sokrates–Aristoteles. Daß sie nicht als Doxographie, sondern lediglich unter der Marke des *ποσαχῶς λέγεται* gegeben wird, braucht uns nicht zu verwirren. Denn grundsätzlich hat schon bei Aristoteles selbst jede Doxographie die Tendenz, sich in ein abstraktes *πολλαχῶς λεγόμενον* zu verwandeln, und umgekehrt sind die meisten Listen von *πολλαχῶς λεγόμενα* schon bei ihm selbst in Wirklichkeit die Endresultate doxographischer Bestandesaufnahmen. Die Interpreten pflegen dies allerdings nicht immer zu beachten.

Die Widerlegung des sokratischen *κοινὸν ἐνυπάρχον* folgt in 1182 b 16–1183 a 24. Wieder konstatieren wir, daß die gedankliche Substanz zwar aristotelisch ist, die dürfelige Geschwätzigkeit des Wortlauts aber von EN wie von EE grell absticht.

Es soll gezeigt werden, daß die ethische Praxis, bzw. die *πολιτική* mit einem Guten, das *κοινόν* und *καθόλον* ist, nichts zu schaffen hat. Der Beweis steht in 1182 b 22–31 und 1183 a 3–6. Er geht davon aus, daß keine Episteme von ihrem *τέλος* beweist, daß es *ἀγαθόν* sei. Ihre Aufgabe ist es vielmehr, das gegebene *τέλος* mit den geeigneten Mitteln zu erreichen. Zu vergleichen ist EE 1218 b 22–24, ferner EN 1112b 11–16 und EE 1227b 25–28. Auf den ersten Blick wirkt der Gedanke etwas

undurchsichtig, doch wird man bald inne, daß im Wesentlichen nichts anderes gemeint sein kann als in EN 1097 a 8–13. Der Sinn jeder praktischen Episteme, also auch der Ethik und Politik besteht darin, einen Zweck zu verwirklichen, von dem bereits feststeht, daß er gut sei. Der Nachweis, daß er gut sei, geht sie nichts an. Er ist (so müssen wir wohl ergänzen) die Sache einer rein theoretischen Episteme. Der Unterschied zwischen unserer Stelle und EN 1097 a 8–13 besteht darin, daß jener Text den ganzen Akzent auf den Gegensatz zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen legt, MM dagegen Praxis und Theoria voneinander trennt. Doch handelt es sich letzten Endes um denselben Tatbestand. Wer einen partikularen Zweck erreichen will, hat sich um die Frage nach dem Wesen dieses Zwecks, die immer in ein *καθόλον* führt, nicht zu kümmern<sup>23</sup>.

Für den Handbuchcharakter von MM ist es nun bezeichnend, daß der Verfasser es für nötig gehalten hat, in den Beweisgang Erläuterungen darüber einzuschieben, wie das *κοινὸν ἐρυπάρχον* methodisch gewonnen wird. Zwei Wege werden genannt, *δρισμός* und *ἐπαγωγή*. Es sind die beiden Verfahren, die uns bereits in Met. 1078 b 27–29 als die wesentliche Entdeckung des Sokrates genannt worden sind. Dirlmeier Anm. 7, 13 spricht sehr mit Recht von dem «primitiven Eindruck», den zunächst 1182 b 31–1183 a 3 erweckt. Dieser Eindruck kann nicht wegdisputiert werden. Er besteht für den ganzen Abschnitt über *δρισμός* und *ἐπαγωγή*. Und wenn er dadurch begründet werden kann, daß die logischen Artikulationen in MM viel stärker hervortreten als in EN und EE, so ist es eine Logizität, die nicht die Entdeckerfreude des jungen Aristoteles und Schöpfers des Organon spiegelt, sondern die schon auf dem Weg zu der etwas klapprigen Routine hellenistischer Schultraktate ist.

1183 a 6/7 markiert einen Abschluß, der an 1182 b 3–5 erinnert, und a 7–9 formuliert das Problem noch einmal, aber auf überraschend verschobener Basis. Hörten wir bisher, daß keine Episteme ihr Ziel daraufhin befragt, ob es gut sei, so wird jetzt erklärt, es könne nicht die Aufgabe einer einzelnen Episteme sein, *ὑπὲρ παρτὸς ἀγαθοῦ* zu handeln. Was weiter folgt, steht offensichtlich dem ersten Teil von EN A 4 nahe. Insbesondere entsprechen einander 1183 a 9–12 und 1096 a 23–29 sowie 1183 a 12–19 und 1096 a 29–34. Der Verfasser von MM hat also in 1183 a 7 mit einem genau genommen völlig sinnwidrigen *τὸ δ' ὅλον* die Tatsache überdeckt, daß der Gedanke vom Problem der Relevanz der Frage nach dem Guten für die praktische Episteme zurückschreitet zum Problem der Existenz eines *ἀγαθοῦ* überhaupt als Gegenstand einer einzigen bestimmten Episteme. Daß ihm der grundsätzliche Unterschied zwischen den beiden Problemen, die er in seinem Material

<sup>23</sup> Das Richtige, aber in diesem Falle viel zu knapp, hat auch Dirlmeier, *Komm. zu MM* Anm. 7, 9. Von den zwei herangezogenen Stellen der *Met.* hat freilich die eine (993 b 19–23) mit unserem speziellen Problem nichts zu tun; die andere (982 b 4–10) ist gewiß zu erwähnen, doch bleibt es auffallend, daß in den uns erhaltenen Pragmatien der Gesamtgedanke (die theoretische Philosophie fragt nach dem *ἀγαθῷ*, die praktische nach den Wegen, auf denen es sich verwirklicht) nirgends expressis verbis ausgesprochen zu sein scheint.

vorfand, gar nicht klar geworden ist, verrät deutlich der Schluß 1183 a 19–24, der zur Hauptsache Wendungen aus dem früheren Abschnitt 1182 b 16–1183 a 6 wiederholt. Eine streng sachgemäße Argumentation müßte überdies die Reihenfolge der zwei Probleme umkehren; denn die Frage nach der Existenz geht der Frage nach der Relevanz voraus. Umgekehrt war natürlich der Verfasser von MM berechtigt, die Beweise, die in EN (und stärker abweichend in EE) gegen die platonische Idee des Guten gerichtet waren, auf das sokratische *ἀγαθὸν καθόλον καὶ ἀχώριστον* zu beziehen. Sofern sie die Einheit des Guten bestreiten, gelten sie hier wie dort.

In 1182 b 10–16 waren die platonische Idee und das sokratische *κοινόν* energetisch auseinander gehalten worden. Die sokratische Doktrin diskutierte 1182 b 16–1183 a 24. Mit 1183 a 24 gelangen wir zur Idee, doch auf eine derart beiläufige Weise, daß der Lesser erst nach einigen Zeilen merkt, daß nun eine neue Lehre geprüft werden soll. Begonnen wird mit einer methodischen Regel, die EE 1218 a 15–30 nahe steht und dort (durchaus angemessen) gegen die Gleichsetzung des Guten mit einer Zahl ins Feld geführt worden war. An unserer Stelle soll, wie 1183 a 27/28 bemerkt, die eigentliche Ideenlehre getroffen werden. Doch da begegnet eine weitere Sonderbarkeit.

Die Kritik an der Ideenlehre läuft von 1183 a 28 an in zwei Etappen ab, beide mit jener gedankenarmen Geschwätzigkeit formuliert, die uns schon auffiel und die Dirlmeier, Anm. 9, 1 euphemistisch als «Stil der überdeutlichen Wiederholungen» bezeichnet.

Die erste Etappe 1183 a 28–37 referiert zunächst über ein Argument Platons (jede Frage nach dem Guten muß sich auf das *μάλιστα ἀγαθόν* richten, und dieses ist eben die Idee) und wendet dann ein, dieses Argument könnte wohl richtig sein, doch habe es die Politik nicht mit diesem Guten, sondern mit dem *ἡμῖν ἀγαθόν* zu tun. Ich hebe zu diesem Abschnitt nur zweierlei hervor. Erstens wird in keiner Weise begründet, weshalb und inwiefern das *μάλιστα ἀγαθόν* und das *ἡμῖν ἀγαθόν* voneinander verschieden seien; natürlich kann man sich eine Begründung ergänzen, die in der Richtung von 1182 b 1–6 ginge. Sie steht aber nicht da. Zweitens und vor allem ist nicht einzusehen, was die methodische Warnung 1183 a 24–27 mit 1183 a 28–37 zu schaffen hat. Sie steht in der Tat an einer falschen Stelle, denn sie kann sich, wenn überhaupt, nur auf die zweite Etappe beziehen. Diese (1183 a 38–b 8) erwägt die Möglichkeit, daß die Idee des Guten als Orientierungspunkt für das konkret Einzelne zu dienen vermag. Wir gelangen also in die Nähe von EN 1096 b 35–1097 a 13. Die Widerlegung beruft sich auf den methodischen Grundsatz, daß jede Episteme ihre *οἰκεία ἀρχή* besitze, über die hinauszugreifen *ἄποτον* sei. Dies wird an einem hübschen Beispiel illustriert, das vermutlich hintergründiger ist, als es Dirlmeier Anm. 9, 4 zu glauben scheint. Man möchte gerne annehmen, daß das ganze Stück 1183 b 1–6 letzten Endes angeregt ist durch jene Schrift des Aristoteles über die allgemeinen Regeln der philosophischen *παιδεία*, die wir in Spuren mehrfach fassen können. Dies ist freilich hier nicht weiter zu verfolgen.

Von Methode redet also diese zweite Etappe ausdrücklich. Dennoch ist nicht zu

verkennen, daß das hier herangezogene Prinzip mit 1183 a 24–27 nur in den größten Umrissen verwandt ist. Das Prinzip der *οἰκεία ἀρχή* ist eine Art von Bekenntnis zur Autonomie der partikularen Wissenschaften. 1183 a 24–27 läuft dagegen auf eine Warnung vor Paradoxologien heraus, die das Nächste durch das Fernste aus den Angeln heben wollen. Das eine wie das andere ist gut aristotelisch. Aber es sind zwei verschiedene Dinge. Ich kann den Verdacht nicht unterdrücken, daß der Verfasser von MM gar nicht gemerkt hat, daß es verschiedene Dinge sind. Er hat 1183 a 24–27 aus einem EE nahestehenden Komplex exzerpiert und es eingelegt, wo es ihm eben zu passen schien.

Endlich hat die Polemik gegen Platon noch eine letzte Auseinandersetzung mit Sokrates nach sich gezogen 1183 b 8–18. Daß von ihm ausdrücklich schon in 1182 a 15–23 und unausdrücklich in 1182 b 16–1183 a 24 die Rede gewesen war, scheint den Verfasser nicht zu kümmern.

Dies wird vor allem deutlich daran, daß der Ausgangspunkt 1183 b 8/9 genau derselbe ist wie in 1182 a 16/17, die Kritik jedoch ganz anders verläuft oder besser: der Tatbestand, auf dem die Kritik aufbaut, ist zwar hier wie dort derselbe, doch wird er von verschiedenen Gesichtspunkten her dargestellt. Die frühere Stelle rekurrierte auf die Struktur der Seele: die Tugend ist nicht bloß Sache des *λογικού*, sondern auch des *ἀλογού*. Hier wird betont, daß die theoretische Episteme vom *τι ἔστιν* (also von dem durch den *δοκιμός* gewonnenen *καθόλον*) im Falle der Ethik noch nicht zur Praxis befähigt. Ein anderer Faktor muß dazutreten, über den uns freilich nichts Näheres mitgeteilt wird.

Daß dieses Stück mit EE 1216 b 3–25 eng verwandt ist, liegt auf der Hand. Man kann Dirlmeier Anm. 9, 8 ruhig zugeben, daß es «nicht aus EE abgeleitet werden» kann. So direkt sind die Beziehungen von MM zu EE und EN überhaupt nirgends. Dennoch bleibt die Tatsache bestehen, daß wir mit einem und demselben Grundtext zu rechnen haben, der in EE in verhältnismäßig gutem Zustand, wenn auch an einer falschen Stelle überliefert ist, und der in MM arg verdünnt und in einer ziemlich schlechten Fassung vorliegt. Wirklich auffallend ist in MM nur der Gebrauch von *μάτην*. Hier erblickt Dirlmeier a. a. O. den Kerngedanken und innerhalb der Äußerungen über Sokrates etwas Singuläres. Ich fürchte, daß er damit dem Verfasser von MM zu viel Ehre antut. Der Gebrauch von *μάτην* ist nicht so sehr singulär als viel eher einfach falsch. *μάτην* ist im Raume der bewegten Natur ein Wesen, das kein *οὐ εἶναι* besitzt. Dies von einer Episteme auszusagen, die zwar darüber belehrt, was Gerechtigkeit sei, aber nicht gerecht macht, ist bei Lichte betrachtet bedenklich schief. Aber dies darf nicht verwundern bei einem Verfasser, der nicht allein nachlässig und unexakt arbeitet (das tun die Redaktoren von EN und EE öfters nicht minder), sondern auch an sich wie an seine Leser philosophisch nur höchst bescheidene Ansprüche stellt.

Damit sind die verschiedenen Varianten der aristotelischen Doxographie des *ἀριστοτέλους* zu Ende besprochen. Als Gewinn ergab sich erstens die Feststellung, daß der Umfang des doxographischen Unterbaus auch in den ethischen Pragmatien

keineswegs unterschätzt werden darf<sup>24</sup>, zweitens ein nicht unbeträchtlicher Zuwachs an Zeugnissen für die Doktrin des Sokrates, so wie sie Aristoteles aufgefaßt hat, und drittens endlich eine Reihe von Einblicken in die Struktur von EN, EE und MM. Es konnte nicht das Ziel dieser Untersuchung sein, das Verhältnis der drei Pragmatien zueinander grundsätzlich zu behandeln und im Einzelnen zu den Arbeiten W. Theilers, R. Walzers, K. O. Brinks und F. Dirlmeiers Stellung zu nehmen. Aber an den Einzelinterpretationen, die durchzuführen waren, wird deutlich geworden sein, welche Auffassung meiner Überzeugung nach die allein richtige ist.

Es bleibt uns noch die Aufgabe, denjenigen Texten nachzugehen, in welchen sich die sokratische Doktrin vom Guten als einem durch *ὅμιλος* zu erfassenden *καθόλον* bestimmten ethischen Sonderproblemen gegenüber auswirkt.

---

<sup>24</sup> Schwer verständlich ist mir, wie Dirlmeier *Eth. Nik. Komm.* Anm. 5, 3 sagen kann, in der Ethik sei eine philosophiegeschichtliche Übersicht, etwa eine Zusammenstellung von Telos-Formeln, nicht möglich gewesen. Die ethische Doxographie ist zweifellos längst nicht so weit verzweigt wie die naturphilosophische; aber vorhanden ist sie genau so gut.

MANU LEUMANN  
SEPTUAGENARIO  
PRIDIE NONAS OCT. MCMLIX  
COLLEGAE TURICENSES

S.

